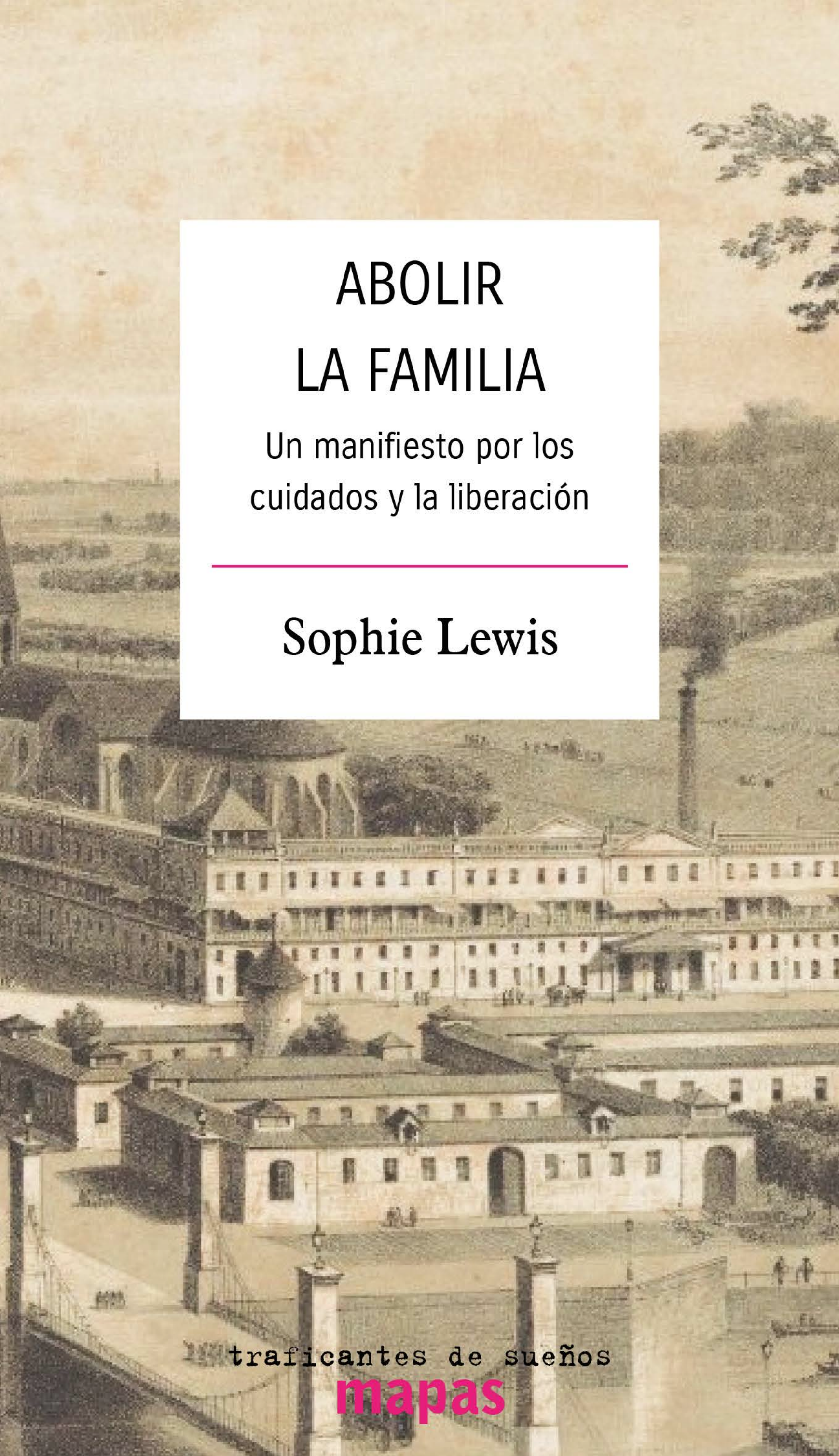


ABOLIR LA FAMILIA

Un manifiesto por los cuidados y la liberación

Sophie Lewis

traficantes de sueños

mapas

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición en inglés: *Abolish the Family. A Manifesto for Care and Liberation*, Verso, Londres / Nueva York, 2022.

Primera edición: septiembre de 2023

Título: Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación

Autora: Sophie Lewis
Traducción: Elena Fernández-Renau Chozas

Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928
mail:editorial@traficantes.net
@editorial.Traficantes
@Traficantes_Ed

ISBN: 978-84-19833-06-8
Depósito Legal: M-22955-2023

Abolir la familia

Un manifiesto por los cuidados y la liberación

Sophie Lewis

Traducción:
Elena Fernández-Renau Chozas

traficantes de sueños

mapas

Índice

Yo, la escoba, le dedico este libro a la comuna del cementerio de Filadelfia oeste.

1. ¡Pero yo quiero a mi familia!

Existen otras formas de nombrarse como relaciones.

Tiffany Lethabo King[1]

¿Abolir la familia? Sí, y también abolir la gravedad o abolir a Dios, ¡total! La izquierda intentando llevarse a la abuela y ahora también nos va a confiscar a las hijas, ¿y se supone que eso es progresista? ¡Qué cojones!

Muchas personas experimentan una reacción parecida la primera vez que escuchan lo de «abolir la familia». Y no pasa nada. No pretendo negar ni rehuir la carga emocional explosiva del eslogan. Sin duda, parte de mi intención es aclarar y corregir los muchos y *aterradores* malentendidos que una se puede formar fácilmente sobre la abolición de la familia; por ejemplo, que implica necesariamente separar a la gente. Pero en última instancia, no quiero negar

[1] Tiffany Lethabo King, «Black "Feminisms" and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family», *Theory & Event*, vol. 21, núm. 1, 2018, pp. 68-87.

que hay algo de estas políticas «que da miedo» (que nos plantea un desafío en el plano psicológico). En mi opinión, es el mismo temor que encontramos en cualquier política realmente revolucionaria. La preocupación es nuestra respuesta reflexiva ante la premonición de una abolición del *yo*.[2] Todas —incluso quienes no tenemos propiedades, no tenemos asistencia médica garantizada y vivimos al filo del imperio, de la blanquitud, del cisheteropatriarcado y de la clase— tendremos que dejar *algo* atrás a medida que se despliegue el proceso de nuestra liberación colectiva. Si hay que rehacer el mundo por completo, entonces las personas también tienen que estar dispuestas a rehacerse, lo sabemos. Y puede que ahora nos resulte difícil, incluso imposible, imaginar *no* ser fabricada a través del hogar nuclear privado y de la historia edípica del parentesco (figura de la madre, figura del padre, hija[3]). Sin embargo, la individualidad no siempre se creó así, lo que significa que, si quisiéramos, podríamos crearla *de otra manera*. Hasta entonces, si tu reacción instantánea a las palabras «abolir la familia» es «pero yo quiero a mi familia», deberías saber que has tenido suerte. Y

[2] La propia Shulamith Firestone —la mujer que quizás supo mejor que nadie que *cualquier cosa* era posible y que la familia, junto con la distinción de sexos, había que erradicarla— escribió una carta a su hermana Laya, en 1970, en la que expresaba su reticencia a deshacer su propia identidad: «Finalmente no creo que la revolución sea tan inminente como para que merezca la pena alterar toda mi estructura psicológica». Citada en Susan Faludi, «Death of a Revolutionary», *The New Yorker*, 8 de abril de 2013, newyorker.com.

[3] En la versión original la autora utiliza el femenino como forma genérica, la traducción intenta trasladarlo del mismo modo al castellano. En cualquier caso, se hacen algunos usos puntuales del masculino como genérico en aras de lo que se ha considerado una mejor comprensión del conjunto. [N. de la T.]

me alegro por ti, pero todo el mundo debería poder tener la misma suerte, ¿no crees?

Querer a las personas de tu familia, insisto, no está reñido con tener un compromiso con la abolición de la familia, más bien al contrario. Me voy a aventurar a dar una definición del amor: querer a una persona es luchar por su autonomía, así como por su inmersión en los cuidados, en la medida en que semejante abundancia es posible en un mundo asfixiado por el capital. Si esto es así, entonces restringir el número de madres (del género que sean) a las que una niña tiene acceso, alegando que yo soy la «verdadera» madre, no es necesariamente una forma de amor digna de ese nombre. Tal vez, cuando eras muy joven (presuponiendo que crecieras en un hogar nuclear) te diste cuenta, poco a poco, de lo agobiante de la función asignada a quienquiera que hiciera las veces de madre en tu hogar. Percibiste su soledad, sentiste cierta solidaridad. En mi experiencia, las infancias suelen «entenderlo» mejor que el resto: cuando quieres a alguien, simplemente no tiene sentido respaldar una tecnología social que aísla a esa persona, privatiza su mundo vital, le asigna arbitrariamente el lugar en el que va a vivir, la clase a la que va a pertenecer y su propia identidad ante la ley, y además la circunscribe drásticamente a su esfera de lazos de intimidad e interdependencia. Pero me estoy adelantando.

La mayor parte de las abolicionistas de la familia quieren a sus familias. Por supuesto, es cierto que quienes arrancan los movimientos para derrocarla suelen ser las personas que han tenido malas experiencias dentro de ese sistema social y que sienten cosas *además* de amor por ese sistema. Pero querer a la

familia a pesar de una «infancia dura» es muy típico de una potencial abolicionista de la familia. Por ejemplo, podría sentir de forma instintiva que ella y los miembros de su familia simplemente no son *buenos* los unos para los otros, y al mismo tiempo quererlos, desear que sean felices y saber perfectamente que hay *pocas o ninguna* alternativa disponible en este mundo cuando se trata de prestar los cuidados que tanto necesitan todas las personas implicadas. Francamente, querer a la familia puede ser un problema *para cualquiera*. Puede suponer una carga adicional sobre las espaldas de una superviviente a una agresión doméstica de la que trata de escapar (sobre todo ante los castigos económicos que impone el capitalismo a quienes huyen de la vivienda mercantilizada). Puede impedir que la infancia trans o con alguna discapacidad solicite asistencia médica. Puede disuadir a alguien de abortar. Ahora mismo, pocas voces negarán que los *derechos* reproductivos —por no hablar de la justicia reproductiva— son sistemáticamente negados a la población en todas partes. Las políticas de austeridad logran, intencionadamente, que fabricar bebés resulte terriblemente inasequible para el proletariado, incluso cuando hay dos, tres o cuatro personas adultas que trabajan, no digamos si es una sola. Las tareas domésticas tienen sexo, raza y (salvo en las casas de las ricas) no se hacen a cambio de dinero. No sorprende que, en estas condiciones globales, sean muchos los humanos que no quieran a sus familias, que *no puedan* hacerlo. Las razones van desde la mera incompatibilidad hasta las distintas fobias, el capacitismo, la violencia sexual y la negligencia.

Dejadme que os cuente un secreto: la gente se enfada mucho cuando le sugieres que se merecían

más de lo que les correspondió en su niñez. Y me he dado cuenta de que mucha gente reacciona con el *«pero yo quiero a mi familia»* con una alarmante vehemencia, justo después de haberse pasado un buen rato hablando libremente de la tensión, la tragedia, el chantaje y la frustración carente de afectos que caracterizaron su crianza «biológica». Me he dado cuenta de que la enfurecida oposición ante la idea de que *las cosas podrían haber sido distintas* aparece justo después de que hayamos expresado el deseo de que nuestros familiares hubieran estado menos solos, menos sobrecargados con responsabilidades de cuidados, menos atrapados. Este espasmo defensivo parece querer decir que esa gente es un caso aparte: «Yo personalmente no necesito ninguna abolición de la familia, muchas gracias». Está claro, puede que sea un mecanismo traumático disciplinario basado en las carencias: pero es MI mecanismo traumático disciplinario basado en las carencias.

Escucha, lo entiendo. No solo te preocupa que tu padre se enfade si te ve con este libro, es que resulta aterrador a nivel existencial imaginarse renunciando a la actual pobreza organizada, en favor de una abundancia que nunca hemos conocido y que aún tenemos que organizar.

*

¿Qué es la familia? La idea de que la familia es el lugar exclusivo en el que la gente está a salvo, el lugar de donde viene la gente, donde se fabrica la gente y el lugar al que se pertenece está tan arraigada que ya ni siquiera parece una idea. Pues vamos a desmenuzarla.

La familia es el motivo por el que se supone que queremos ir a trabajar, el motivo por el que tenemos que ir a trabajar y el motivo por el que *podemos* ir a trabajar. Es, en su esencia, el nombre que le damos al hecho de que, en nuestra sociedad, los cuidados estén privatizados. Y como nos parece un sinónimo de cuidados, la «familia» es la razón de ser por excelencia de cualquier persona con unas ideas cívicas: un credo en apariencia no individualista y un principio desinteresado al que una se apunta voluntariamente y sin pensarlo. ¿Qué alternativa podría haber? Muchas entendemos como una descripción de la «naturaleza humana» el supuesto económico de que detrás de cada «persona que se gana el pan» hay alguien privado (o algunas personas privadas) por quien merece la pena ser explotada; en concreto alguna suerte de esposa —es decir, una persona que seguramente también se gana el pan— que «libremente» hace bocadillos con el pan que tanto cuesta ganar (o que contrata a alguien para que los haga), aspirando las migas y congelando las sobras, para que mañana se pueda ganar más pan.

Sin la familia, ¿quién o qué se ocuparía de las vidas de las personas que no trabajan, incluidas las personas enfermas, las jóvenes y las mayores? Pero esta no es una buena pregunta. No dudamos en afirmar que los animales no humanos están mejor fuera de los zoos, incluso si la alternativa de que vivan en sus hábitats es cada vez más improbable y, además, se han acostumbrado al trato abusivo de los zoológicos. De forma similar, la transición fuera de la familia es complicada, sí, pero la familia no está haciendo un buen trabajo de cuidados y nos merecemos algo mejor. La familia se interpone en el camino hacia las alternativas.

En parte, la vertiginosa pregunta de «¿cuál es la alternativa?» surge porque, en teoría, la *trabajadora* (y su trabajo) no es lo único a lo que la familia da a luz cada día. La familia también es la afirmación legal de que un bebé, un humano neonato, es la creación de la díada romántica familiar; y de que este acto de autoría genera a su vez, para las autoras, derechos de propiedad sobre «su» progenie —*paternidad*—, pero también una responsabilidad casi exclusiva sobre la vida de la niña. La dependencia casi total que tiene la persona joven de esas guardianas no se retrata como la dura lotería que evidentemente es, sino como algo «natural», que no necesita un alivio social y que además es *bonito* para todas las personas implicadas. Las infancias, según se plantea, se benefician de tener solo uno o dos progenitores y, en el mejor de los casos, alguna otra persona cuidadora «secundaria». Se supone que del romance de esta intensidad aislada, los progenitores no obtienen nada más que felicidad. A pesar de las constantes alusiones al mundo infernal de absoluto agotamiento en el que viven los progenitores, sus circunstancias se sentimentalizan hasta la enésima potencia: es un tabú manifiesto arrepentirse de la paternidad. En muy pocas ocasiones identificamos la paternidad como una distribución del trabajo absurdamente injusta y un reparto despótico de la responsabilidad y del poder sobre la persona más joven. Una distribución que podría cambiarse.

Como un microcosmos del Estado nación, la familia incuba el chauvinismo y la competencia. Como una industria con mil millones de sucursales, fabrica «individuos» con una identidad cultural, étnica y de género binario; una clase y una conciencia racial.

Como una fuente de energía inagotable, realiza trabajo gratuito para el mercado. Anne McClintock escribe en *Imperial Leather* que para el imperialismo la familia funcionó como un «elemento orgánico del progreso histórico», como una imagen de la *jerarquía dentro de la unidad* que se convirtió en algo «indispensable para legitimar la exclusión y la jerarquía» en general.[4] Por todos estos motivos, la familia funciona como la unidad básica del capitalismo; en palabras de Mario Mieli: «la célula del tejido social».[5] Como ya he dicho en algún otro sitio, puede que resulte más fácil imaginar el fin del capitalismo que el fin de la familia; pero los experimentos utópicos de cada día *sí* generan hilos sueltos de un tejido social completamente distinto: microculturas que podrían ampliarse si el movimiento por una sociedad sin clases se tomara en serio la premisa de que los hogares se pueden formar libremente y pueden organizarse de forma democrática. La idea de que nadie debería verse privado de alimento, alojamiento o cuidados por no trabajar.

Los valores familiares son la economía burguesa a pequeña escala. Como demuestra Melinda Cooper,

---

[4] Anne McClintock, *Imperial Leather*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 45. Véase también, Patricia Hill Collins, «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation», *Hypatia*, vol. 13, núm. 3, pp. 62-82, 1998. Collins lleva la idea de McClintock al contexto estadounidense: «Se espera que las familias socialicen a sus miembros en un conjunto de "valores familiares" apropiados que refuercen la jerarquía dentro de la supuesta unidad de intereses que simboliza la familia y al mismo tiempo sienten las bases para muchas jerarquías sociales» (p. 64).

[5] Mario Mieli, *Towards a Gay Communism*, traducido al inglés por Evan Calder Williams, Londres, Pluto, 2018, p. 5. [ed. cast.: *Elementos de crítica homosexual*, Madrid, Traficantes de Sueños / Verso, 2024].

bajo el signo de la familia, a partir de finales de la década de 1970, el neoliberalismo y el neoconservadurismo reinventaron la asistencia social con los principios de las «leyes de pobres» isabelinas: responsabilizando a los familiares, en lugar de a la sociedad, de las personas pobres. Incluso en la legislación original de hace cuatrocientos años, conceptos como «libertad de mercado», «individuo liberal» o la deuda se erigieron poco a poco sobre los pedestales de las obligaciones del parentesco y de los lazos familiares. En resumen, sin familia, no había Estado burgués. La función de la familia es sustituir la asistencia social y ofrecer garantías a las acreedoras. Haciéndose pasar por una elección, creación y deseo de los individuos, la familia es un método para organizar, por poco dinero, la reproducción de la fuerza de trabajo de la nación y garantizar el pago de las deudas.

Pero un momento, ¡la familia está en peligro!, o eso dicen. *La juventud de hoy en día no procrea, no cuida de sus padres, vive en casa, no llama a casa, no aspira a tener una vivienda en propiedad, no se casa, no pone la familia por delante y no funda familias*. ¿Sabes qué? La familia nunca ha estado en riesgo crítico. Como plantea Cooper en la frase con la que abre *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*: «La historia de la familia es la de una crisis perpetua».[6] El colapso inminente es parte integral del trato, aunque si miras a tu alrededor te darás cuenta rápidamente de que los informes que

[6] Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017, p. 1 [ed. cast.: *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, trad. por Elena Fernández-Renau Chozas, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

anuncian la muerte de la familia se han exagerado mucho. Atacar a la familia resulta más impensable que nunca en la política liberal demócrata. En todo el espectro de los partidos políticos, no encontramos ninguna propuesta para destronar a la familia, acelerar su desaparición o ni siquiera para descentrarla de la política.

Los «valores familiares» y la Política —con «P» mayúscula— han sido sinónimos durante mucho tiempo. Cuando Margaret Thatcher, la «ladrona de leche» de los años ochenta dijo: «La sociedad no existe, existen hombres y mujeres individuales y existen las familias», su intención no era (por desgracia) ganar una discusión contra los enemigos antifamilia, sino hacer explícita la realidad capitalista de una manera triunfal. Con estas declaraciones, Thatcher dice que lo «social» no es solo antirrentabilidad, sino también antifamilia. La familia —es decir, la *tienda* familiar o el *capital semilla*— es la gran institución antisocial. De hecho, en un paisaje arrasado por las políticas antisolidaridad de Thatcher, realmente podría parecer que *solo hubiera familias* o razas (macrofamilias) enfrentadas entre sí, o que en el mejor de los casos compiten unas con otras.[7] Impuestos, prestaciones, testamentos, escrituras, planes de estudios,

[7] A este respecto, Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenberg y Lynne Segal apuntan que «la insistencia neoliberal de solo hacerse cargo de uno mismo y de tus familiares más cercanos también conduce a una forma paranoide de "cuidar de uno mismo" que se ha convertido en una de las plataformas de lanzamiento del reciente auge del populismo de extrema derecha por todo el mundo». The Care Collective, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Londres, Verso, 2020 [ed. cast.: *El manifiesto de los cuidados. La política de la interdependencia*, trad. por Javier Sáez del Álamo, Barcelona, Bellaterra, 2021].

juzgados y pensiones están en funcionamiento en todas partes, funcionan como tecnologías de la familia. Incluso en el plano arquitectónico, la forastera que visite estas tierras encontrará infinidad de puertas de entrada, cada una claramente vinculada a una hipoteca y con un cartel colgado (real o implícito) de «Privado»; cada una alberga su microcolección de consumidoras-empresarias individuales que se autogestionan. Mientras tanto, la mayoría de los espacios públicos o comunes no solo están dedicados al ocio comercial, sino que están diseñados para acoger expresamente a la forma-pareja o a la prole nuclear.

Y aun así, a pesar de que la familia como forma de gobierno es un hecho económico brutal, la familia *como experiencia vivida*, en cierta medida, sigue siendo algo ficticio. En realidad no hay tantos seres humanos que vivan en una de ellas; y / pero eso no importa. Somos millones las que convivimos en formas *ad hoc*, raras, creativas, temporales, forzadas o parcialmente comunalizadas; y muchos más millones y millones de personas quienes viven completamente solas. Aun así, no supone ninguna diferencia, porque a la vez que parece elegida y opcional, la familia consigna a quienes quedan fuera de su marco a la ilegibilidad social. Nos seduce a todas o al menos nos disciplina. No podemos escapar de ella, incluso cuando la rechazamos a título individual. E incluso cuando la rechazamos, nos preocupa que su tan cacareada desintegración presagie algo peor.

Todo el mundo pierde. Salvo en la acumulación de capital, la promesa de la familia dista catastróficamente de lo que prometía en todos sus propósitos. A menudo, no es «culpa» de nadie *per se*: simplemente se pide demasiado, o demasiado poco. Por

otro lado, la familia es donde suceden la mayoría de las violaciones del planeta, también la mayoría de los asesinatos. Nadie tiene más posibilidades de robarte, acosarte, chantajearte, manipularte, pegarte o tocarte sin tu consentimiento que tu familia. Sería lógico que anunciar la intención de «tratarte como alguien de la familia» (como hacen tantas aerolíneas, restaurantes, bancos, tiendas y lugares de trabajo) se considerara como una horrible amenaza. En cambio, ser metafóricamente «de la familia» a ojos de alguien, hace pensar que una dispone de algo bastante... *poco familiar*. A saber: aprobación, solidaridad, una promesa de ayudar, acoger y cuidar.

Por supuesto, la red administrativa de la familia organiza de dónde proceden ciertas formas de ayuda (a las que está obligada por ley), pero eso no tiene nada que ver con la solidaridad. La familia —basada en la privatización de lo que debería ser común, y en conceptos de propiedad de la pareja, la sangre, los genes y las semillas— es una institución estatal, no un organismo popular. Es al mismo tiempo una aspiración normativa y el último recurso: un chantaje que se hace pasar por destino, un contrato de mierda que pretende ser una necesidad biológica. Pensemos cómo (en la televisión o en tu propia vida) los *recordatorios* de los lazos y las obligaciones familiares suelen ser crueles movimientos represivos. Pensemos cómo, en las películas de la mafia, la lealtad y el amor por «la familia» se imponen entre sus miembros mediante castigos peores que la muerte; y no nos parece nada más que una exageración morbosa de la lógica civilizada general de la familia. Pensemos en la familia real británica y en las mortíferas lógicas de eugenesia, falta de

amor y culto a la propiedad que rigen sus asuntos internos; todo ello mientras se erige como prototipo de familia por todo el mundo y desde 2016 se exotiza (aunque se critique) para un público internacional con la serie de Netflix, *The Crown*. Pensemos en el honor, los asesinatos, los feminicidios y las muertes de menores, como el caso del inglés Arthur Labinjo-Hughes de seis años, cuyos asesinos [su padre y su madrastra], en palabras de Richard Seymor, «creían que eran sus víctimas».[8]

Teniendo en cuenta todo esto, ¿cómo puede ser que la familia siga siendo el estándar para cualquier posibilidad relacional? No lo sé: a lo mejor porque, citando a Seymour de nuevo, la familia «puede ser, aunque no lo sea necesariamente, el corazón de un mundo sin corazón».[9] Sospecho que la religión de la familia gira en torno a esa codiciada esperanza de

---

[8] Seymour señala que, aunque Arthur hubiera podido hablar a una trabajadora social por sus propios medios, las instituciones que le habrían ayudado «tienden a ser deferentes con los padres. Su sesgo se inclina por mantener las familias unidas. El planteamiento predeterminado es que, para acceder a casi todos los recursos materiales, amor y cuidados, los menores deben depender de lo que puedan proporcionarles, como máximo, dos progenitores según sus propias experiencias familiares, su formación y la remuneración que obtengan del mercado laboral. Esas son las normas. Así es como se transmite la clase. Y no es ni mucho menos una situación óptima para la seguridad de la infancia». Richard Seymour, «Naming Your Laws After Dead Children», *Patreon*, 10 de diciembre de 2021, patreon.com.

[9] Sobre la abolición de la familia, y a raíz de cierto alboroto en las redes sociales provocado por la promoción de este libro, Seymour escribe: «Es una idea con una larga tradición en la izquierda socialista que merece ser debatida. No es una insignificante afectación pequeñoburguesa del activismo de izquierdas. No es una estúpida extravagancia *woke*. No es una pose del pseudoradicalismo». Richard Seymour, «Notes on a Normie Shitstorm», *Salvage*, 27 de enero de 2022, salvage.zone.

que *la familiar sea esto*. Nos aferramos a una posibilidad de pertenencia, confianza, reconocimiento y realización garantizadas. El sueño de la familia es nuestro sueño de un refugio; todo lo contrario al hambre o a las camisas de fuerza. En el registro idiomático, se supone que decir que alguien es «como de la familia» expresa en los términos más fuertes posibles: «Te reivindico, te quiero. Considero que nuestros destinos están unidos». ¡No tenemos metáfora más fuerte!, ¿pero por qué usamos una metáfora *como esta*?

*

Como bien apunta Tolstói en la frase con la que comienza su obra maestra: «Todas las familias felices se parecen unas a otras, pero cada familia infeliz lo es a su manera». Suena bien, Ursula K. Le Guin lo reconoce: «Es una gran primera frase».[10] ¡Pero hay tantas familias que son profundamente infelices! Y esa profunda infelicidad parece única, porque su carácter estructural —igual que la estructura del capitalismo— se oculta de la vista con sutileza.

De hecho, sugiere Le Guin, lo contrario del apotegma de Tolstói es lo que en realidad está más cerca de la verdad. Sabe de lo que habla, pues creció «en una familia que en general parece haber sido más feliz que la mayoría». Le parece «falso —una degradación de la realidad intolerable— describirla

---

[10] Ursula K. Le Guin, «All Happy Families» en *The Wave in the Mind: Talks and Essays on the Writer, the Reader, and the Imagination*, Shambhala, Boulder (CO), 2004, pp. 33-45.

simplemente como feliz». Para ella, la mera expresión «familia feliz» indica una indiferencia fundamental sobre la naturaleza de la felicidad, que —especialmente bajo el capitalismo— conlleva unos costes enormes. Quienes hacen esas afirmaciones alegremente olvidan que en la base de la felicidad familiar hay «toda una subestructura de sacrificios, represiones, contenciones, elecciones que se han hecho o a las que se ha renunciado, oportunidades aprovechadas o perdidas, equilibrios entre males mayores y menores». Ignoran «las lágrimas, los miedos, las migrañas, las injusticias, las censuras, las peleas, las mentiras, los enfados, las crueldades». Sí, las familias pueden ser felices, mantiene Le Guin (con cara de póker y sin duda bromeando), «durante bastante tiempo: una semana, un mes, incluso más». Pero las familias felices de las que Tolstói «habla con tanta confianza que las despacha como todas parecidas, ¿dónde están?». ¿Y si fueran las familias *infelices* las que se parecen unas a otras —en un sentido estructural, pues *la* familia es una forma deprimente de organizar los cuidados— y las familias felices son las anomalías milagrosas?

De pequeña jugaba a un juego de cartas que se llamaba «Familias Felices» con el resto de los miembros de mi, no tan feliz, familia nuclear. Era una baraja ilustrada en 1851, cada conjunto [o familia] tenía nombres como Pinceles, Bollos, Dosis o Cinta[11] y estaba formado por cuatro integrantes: un hombre cabeza de familia (que ejerce su oficio: pintor,

[11] Los nombres gremiales de cada familia se han adaptado al castellano. Se puede consultar más información sobre esta baraja de cartas y sus nombres originales en https://en.wikipedia.org/wiki/Happy_Families (en inglés). [N. de la T.]

pastelero, doctor, sastre), una mujer (que lo ayuda) y dos menores que representan las dos opciones de género binario: un chico y una chica. *Papá, ¿me das al señorito Tapón, el hijo del cervecero?* preguntaba yo, sospechando que la carta que quería se escondía en la mano de mi oponente. Si mi suposición era correcta, me quedaba con la carta, con el grotesco retrato del chico Tapón, y luego podía pedir otra y otra y otra: *¡Gracias! Ahora, mamá, ¿me das a la señora Garbanzos, la mujer del tendero? ¡Muchas gracias! Ahora, mamá otra vez, ¿me das a la señorita Tintura, la hija del tintorero?* Era muy divertido; diabólico. Lo que más recuerdo es el afán de venganza del juego (o en su defecto un abatimiento divertido e impotente). Hasta que cometes un error y pierdes el control, estás en racha, le arrebatas las cartas de la mano a todo el mundo despóticamente, en un progreso triunfal de reunificación familiar. *¡Toma, aquí están los Tocinos al completo!* Supongo que lo que provoca felicidad es el hecho de que estén juntas. ¿Funcionaría con nosotras? Nosotras, las jugadoras que en lo que respecta a la generación y al género nos distribuíamos en el mismo cuarteto: papá, mamá, Ben y yo.

La sensibilidad de «Familias Felices» resulta una burla refrescante (todos los individuos que se retratan son personajes bobos, desagradables, patéticos, ridículos y vanidosos). Al mismo tiempo, el juego evoca una poderosa fantasía: todos los seres humanos se encuentran en su lugar predestinado por el cosmos, en una red genealógica perfectamente simétrica. Los barberos engendran pequeños barberos que crecen para casarse, cómo no, con las esposas de los barberos y a su vez engendran más barberos. Cada persona hereda una vocación económica —el

negocio familiar natural— que presumiblemente se encuentra en perfecta armonía con la ecología más amplia de la Sociedad Feliz de profesiones útiles. Todos los Tinturas tienen sus felices manos manchadas de tinte, no solo el señor Tintura. Los cuatro Hollín están hollinados. Y por supuesto a la señorita Hollín, con su plumero, no se le ocurre dedicarse a otra cosa que no sea ser la hija del deshollinador (claro está, a excepción el día en que se convierta en la mujer de otro deshollinador). La fusión del individuo y la familia es total, como lo es la fusión de la familia con el *negocio* familiar. Los miembros de la sociedad que no *trabajan* son inimaginables dentro del esquema de la famosa baraja de cartas. «Es una fantasía de la economía», cito las reflexiones de Michèle Barrett y Mary McIntosh sobre la ideología familiar en los años ochenta, «en la que, mediante la "mano invisible" del mecanismo de mercado, las acciones del "homo economicus" egoísta tienen sentido en un patrón óptimo de producción y consumo».[12]

Mira por dónde, décadas después, en 2021, Emily Oster, economista y autora, publica el superventas *The Family Firm*, un manual «basado en datos» para «gestionar tu familia como una empresa». El libro de Oster analiza sin ironía las dinámicas de «recursos humanos» del hogar burgués en relación con la economía en términos más amplios, y al mismo tiempo ofrece las herramientas «de gestión» necesarias para quien aspire a convertirse en una jugadora competitiva en la trepidante escena de la toma de decisiones de crianza. «¿Cuánta felicidad adicional te dará tener más dinero?» es una de las preguntas

[12] Michèle Barrett y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*, Londres, Verso Books, 1991, p. 48.

que Oster nos propone que hagamos en una reunión de presupuesto. «Merece la pena tener en cuenta no solo el *número* de dólares, sino la *utilidad marginal* de esos dólares».[13] Como progenitor, puede que decidas que la felicidad está en trabajar menos y pasar más tiempo con tus hijas, pero la base de esto, en la matriz de Oster, vuelve inevitablemente a la productividad: «Yo valoro ese tiempo», reconoce la autora, «en parte para poder estar con ellos y, sinceramente, también porque no creo que nadie más que yo sea tan estricta a la hora de supervisarles mientras tocan el violín».

La familia es ideología del trabajo. A principios del siglo XXI, tal y como detalla Oster descaradamente, su credo se ha convertido en la optimización (ya sea tocando el violín o mediante otras formas de la denominada inversión en capital humano) de una población de emprendedoras flexibles de elevados ingresos. Antes, como hemos visto, las trabajadoras que creaba la familia se imaginaban más en la línea de los avatares gremiales representados en las cartas de «Familias Felices»: el señor Astilla o el señor Tapón (un asalariado pequeñoburgués), su mujer, su hija y su hijo que trabajan duro, pero que no cobran. De hecho, desde que en la década de 1890, el movimiento obrero europeo *conquistara* para sí los hogares familiares con sostén económico masculino, el socialismo no se ha separado de la idea romántica del «proveedor» de clase trabajadora, cuyos compañeros de nido dependientes (el abuelo, la abuela, la mujer, los mocosos, la cuñada soltera) se identifican

[13] Emily Oster, *The Family Firm: A Data-Driven Guide to Better Decision Making in the Early School Years*, Nueva York, Penguin, 2021, p. 90.

felizmente con lo que él hace en forma de trabajo.[14] Hoy, al contrario, la señora Camarera volvería a estudiar al menos dos veces, para convertirse en señora Soporte Técnico, señora Enfermera, señora Uber Eats y demás; y a veces todas a la vez. En la denominada economía avanzada o superdesarrollada, que a la academia le gusta llamar «feminizada» (dada la mayor proporción de mujeres trabajadoras contratadas, pero también por el «género» tradicional de los principales sectores lucrativos: servicios, hostelería, apoyo, informática, afectos), casi todo el mundo tiene que intentar ser un «sostén económico masculino de la familia». Desde esta precaria atalaya, existe algo atractivo, incluso pseudoutópico, de la ficticia, pero perfecta ausencia de ansiedad de la señorita Hollín al respecto de quién es ella. Ser una «familia trabajadora», un equipo artesanal ordenado por el propio universo es una idea muy seductora; constituye una evocación de seguridad, armonía y «reproducción correcta». No me extraña que a consumidoras, votantes y expertas les encante la idea de un «negocio familiar», una «tienda de mamá y papá», a pesar de la clara evidencia de que los salarios, las

[14] M. E. O'Brien analiza en profundidad la demanda del movimiento obrero por un salario familiar en su ensayo *To Abolish the Family*, publicado en la editorial Endnotes en 2020. Resume: «Esta forma de familia [es decir, la del sostén económico masculino de la familia o "basada en el ama de casa"] fue una inmensa victoria para la mejora de los estándares de vida y de supervivencia de millones de personas de clase trabajadora, así como para sentar las bases de una organización vecinal estable, una lucha socialista sostenida y grandes victorias políticas. Asimismo, fue la manera en que el movimiento obrero se distinguiría a sí mismo del lumpenproletariado, de las personas negras trabajadoras y queers».

prestaciones y las condiciones laborales son peores, no mejores, en ese tipo de establecimientos.

Puede que Emily Oster sea una excepción a este planteamiento, pero me parece que cuando las sociedades capitalistas inventaron los valores de familia (es decir, los valores *del trabajo*) no lograron, por lo general, promoverlos de forma coherente. Es bien sabido que no todo el mundo (por decirlo suavemente) experimenta la familia como un estado dichoso y que no a todo el mundo (por decirlo suavemente) le gusta su trabajo. Algunas siempre lo hemos sabido. No cabe duda de que existen numerosas alabanzas que no se hacen desde el sentido del humor; se trata de alabanzas serias y cuasifascistas del hogar heteronormativo y de la laboriosidad aspiracional que este genera; y que van desde la ficción sentimental victoriana hasta los patrióticos thrillers hollywoodenses y, cada vez más, las plataformas de políticas cristiano-nacionalistas. Sin embargo, una cantidad abrumadora de arte y literatura, igualmente mayoritaria, también trata de los «malestares» de la ideología familiar. La política antifamilia no es inconcebible, dicho de otro modo, ¡está por todas partes! El arte y la escritura sobre la vida familiar suelen ser como mínimo satíricos, y a menudo manifiestamente oscuros. Pensemos en *Rey Lear, Tristram Shandy, Jane Eyre*, *Middlemarch*, *Madame Bovary*, *Beloved*, *Twin Peaks, Los Soprano*, *Juego de Tronos*, *Breaking Bad*, *Los Simpson* o *Fun Home* de Alison Bechdel, por citar solo los primeros (disculpadme) «nombres de hogares» que me vienen a la cabeza. Tanto la tradición realista como la gótica ven la familia como un lugar de aburrimiento clamoroso, dolorosas carencias, traumas no resueltos, secretos inconfesables, heridas enterradas, fantasmas agraviados, puñaladas, desvanes de

tortura y papel pintado que se despega. No obstante, en las ficciones climáticas y en representaciones similares de las emergencias nacionales o el apocalipsis, las autoras insisten en la familia como el núcleo de las relaciones con las que *tenemos* que contar cuando todo lo demás ha sido arrasado.[15]

Conviene precisar que la sátira no desestabiliza el poder por sí misma y, probablemente, a veces ofrece el consuelo de la «identificación», *en lugar de* incitar a la espectadora a preparar una respuesta menos tolerante a lo que está viendo. No obstante, el hecho de que la cultura cuestione de forma rutinaria la moralidad del trabajo —y arroje luz sobre el nihilismo del precepto «la familia primero»— *es relevante*. Es relevante que admitir lo decepcionante que resulta la vida familiar —lo pesada, injusta y agotadora, en el mejor de los casos, y lo terriblemente traumática en el peor— represente uno de los tonos dominantes y establecidos de la novela clásica, dibujos familiares, obras de teatro, *sitcoms* y autobiografías. En efecto, hay veces que la sátira del familiarismo y de la vida en pareja es tan sutil que cuesta apreciarla. Ese tipo de movimientos resultan canónicos en sí mismos: el «guion» del «y vivieron felices y comieron perdices» que los personajes de una novela o miniserie cuestionan con honestidad, pero que después termina convirtiéndose (¡para gran sorpresa y desconcierto del personaje!) en un final inmovilista con un «a lo

---

[15] Para un análisis imprescindible de la «infancia sagrada» que está en peligro en los discursos de la catástrofe y del antropoceno, véase: Rebekah Sheldon, *The Child to Come: Life After the Human Catastrophe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016. Sobre cómo la atención pediátrica cisexualiza y racializa los cuerpos jóvenes, véase: Jules Gill-Peterson, *Histories of the Transgender Child*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.

mejor esta vez es diferente». «Abajo el amor» nunca es la conclusión de una narrativa; sin embargo, a veces es el punto de vista que plantea la heroína inicialmente. Los personajes de las novelas de Sally Rooney tan conscientes de sí mismas en el plano literario saben todo esto. Cuando una respuesta medianamente seria a la pregunta *¿Dónde estás, mundo bello?* resulta ser: *en el seno de la familia convencional que has decidido formar con tu amor de la infancia*, no cabe duda, ¡la novela nos está troleando![16] Aun así las lectoras siguen consumiendo la experiencia de la angustia política y existencial que se derrite a medida que Alice y Felix o Eileen y Simon dejan de preocuparse por el capitalismo y abrazan su deseo de casarse.

Existen géneros de crítica familiar más allá de la novela burguesa, pero no son necesariamente bonitos. Estoy pensando en ese género repleto de madres que se convierten en asesinas, de comedores salpicados de sangre, de venganzas por incesto y de hogares incendiados: *Hereditary, El resplandor, Society, Buenas noches mamá, Psicosis, The Stepfather, Nosotros*. Desde hace mucho tiempo, la crítica de cine académica ha identificado un deseo latente de insurgencia en las películas de terror, sobre todo en aquellas que representan ataques (a menudo desde dentro) a la familia blanca adinerada, al régimen patriarcal del trabajo doméstico o a la hacienda colonial.[17] Libros

[16] Sally Rooney, *Beautiful World, Where Are You*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2021 [ed. cast.: *Dónde estás, mundo bello*, trad. por Inga Pellisa Díaz, Barcelona, Literatura Random House, 2021]. Para una astuta revisión, véase: Sarah Brouillette, «The Consolations of Heterosexual Monogamy in Sally Rooney's *Beautiful World, Where Are You*», *Blind Field*, 30 de septiembre de 2021.

[17] Para un análisis definitivo de la teoría del cine de terror sobre

como *Hearths of Darkness: The Family in the American Horror Film* [Corazones de oscuridad. La familia en el cine de terror estadounidense] defienden que, la mayoría de las veces, la creación cinematográfica violenta y de terror es un vehículo habitual para el deseo masivo antifamilia.[18] Piensa en los amenazantes interiores domésticos, los hostiles utensilios de cocina, las niñas escalofriantes, los familiares sanguinarios y los aterradores paisajes de tu película de miedo favorita. En los cánones de las películas de casquería, de invasión del hogar o de terror feminista, la narrativa finge generar una preocupación nacionalista en relación con amenazas externas que se ciernen sobre la familia cuando, en realidad, da rienda suelta a todas las fantasías imaginables para desmembrarla o incendiarla desde dentro. Desde el gore al llamado terror «psicológico», distintos géneros involucran abiertamente la forma-familia en las torturas que esta misma padece. En estas películas la violencia reprimida y renegada del hogar vuelve a casa. El monstruo viene de dentro de casa.

*

---

el trabajo doméstico bajo el capitalismo a través de la «huelga de cuidados», véase: Johanna Isaacson, *Stepford Daughters: Tools for Feminists in Contemporary Horror*, Filadelfia, Common Notions, 2022. Otros textos incluyen el ensayo de Isaacson, «Riot Horror» en *Theory & Event*, 2019; Dana Heller, *Family Plots,* University of Pennsylvania, 1995; la colección editada por Barry K. Grant, *The Dread of Difference: Gender and the Horror Film*, University of Texas, 1996; y el artículo de Miranda Brady «"I think the men are behind it": reproductive labour and the horror of second wave feminism», *Feminist Media Studies*, 2021.

[18] Tony Williams, *Hearths of Darkness*, University Press of Mississippi, 1996.

Guau, ¿a quién estoy llamando *monstruo*, a padres, madres y a la tía abuela Luisa? No, la abolición de la familia no consiste en una política «pueril» (aunque las infancias deben ser prioritarias a la hora de concebirla). La abolición de la familia no aspira a un estado de felicidad universal, ininterrumpida y perfecta. Más bien lo que os pido es que le demos la vuelta a la tortilla y pensemos que lo que resulta poco realista y utópico es *la familia*. Ahora mismo, se supone que la familia hace feliz a todo el mundo. Se supone que todas somos avatares de nuestro pequeño equipo biológico de reproducción social competitiva. Cuando somos delincuentes, somos una carga para la familia: una experiencia que, idealmente, nos reforma al recordarnos (como si fuese algo bueno) que la familia es todo lo que tenemos. Incluso cuando somos excepcionales en cierto sentido, somos ramas de nuestro gran árbol del clan biogenético; algo de lo que nuestras parientas consanguíneas pueden estar orgullosas.

El familiarismo moderno no está tan lejos de la psicología de la señorita Hollín como nos gustaría pensar. Parece que se nos hubiera olvidado que la felicidad familiar, como *su propio nombre*, es una ficción autoconsciente. Para que la señorita Hollín de carne y hueso fuera feliz en este mundo —*realmente* feliz— tendríamos que aceptar que los seres humanos no se realizan ni a través del trabajo ni de la reproducción. Tendríamos que averiguar los verdaderos nombres de todas y enfrentarnos juntas al sistema que hace que los datos arbitrarios que figuran en las partidas de nacimiento de la gente definan su destino. Esforzarse por un régimen de convivencia, alimentación, ocio, cuidado de personas mayores y crianza colectiva

en el que nadie, en palabras de M. E. O'Brien, «sea adscrito de forma violenta nunca más»,[19] como las familias de la macabra baraja de cartas, debería ser parte del socialismo más básico, y no una excentricidad marginal de unas queer de ultraizquierda.

Apuesto a que tú también te puedes imaginar algo mejor que la lotería por la que una neonata cae de forma arbitraria entre una, dos o tres personas (de una clase determinada) y se ve obligada a permanecer ahí durante la mayor parte de dos décadas sin dar su consentimiento, haciéndola depender por completo de esas personas en lo que respecta a su supervivencia física, existencia jurídica e identidad económica, y obligándola a ser el motivo por el que aquellas abandonan sus vidas para trabajar. Apuesto a que tú también te puedes imaginar algo mejor que la norma que convierte en una prisión el compromiso de personas adultas para con las infancias que quieren; sobre todo para el caso de las mujeres. Juntas, podemos inventar relatos de la «naturaleza» humana y formas de organizar la reproducción social que sean algo más que contratos económicos con el Estado, o programas encubiertos de formación de trabajadoras. Juntas, podemos establecer una forma de convivencia transgeneracional basada en el consenso y métodos a gran escala para distribuir y reducir las cargas de los trabajos vitales.

Incluso así, dudo que encontráramos *la llave de la felicidad*. Aunque la pregunta de Ursula K. Le Guin aún me da escalofríos: *¿dónde están* esas familias infelices que tan poco le interesaban a Tolstói? Al

[19] M. E. O'Brien, «6 Steps to Abolish the Family», *Commune*, 30 de diciembre de 2019, communemag.com.

contrario que el cinismo tan de moda y el falso realismo radical de la literatura canónica que considera que la miseria es de algún modo *más auténtica* que la felicidad, Le Guin trata la felicidad como el medio de expresión artística colectivo más raro, más interesante, más acuciante y más desafiante. Puede que estuviera de acuerdo conmigo en que la abolición de la familia es un vehículo importante para esa curiosidad —y deseo— de felicidad.

A quienes nos han asignado las llamadas tareas reproductivas en este mundo sabemos especialmente bien que la felicidad es un arte torpe, un esfuerzo de Sísifo, una coreografía caótica que, por definición, no deja a nadie fuera. Sin duda, un mundo en el que la mayoría de miembros de la mayoría de los hogares sean profunda y verdaderamente felices durante la mayor parte del tiempo se sitúa mayoritariamente en el futuro, como parte de una historia que aún está por escribir. Parece el horizonte hacia el que se dirigen las ficciones especulativas como las de Le Guin. Pero, como todas las utopías, ese mundo ya se acurruca latente en el presente. Tiene sus pequeños brotes en rincones y grietas allí donde las personas, contra todo pronóstico, intentan idear formas de cuidados liberadoras y queer; lo que quiere decir, antipropiedad. (La palabra «queer» ha sido ampliamente vaciada de su significado comunista, aunque en algunos sitios, y sin duda en el corazón de esta que escribe, aún porta cierta carga abolicionista,[20] que significa resistencia a las instituciones

[20] En la cultura política de Estados Unidos, y en este caso desde el punto de vista de la autora, el abolicionismo está vinculado al movimiento por la abolición de las prisiones, los juzgados, la policía y otras formas de represión estatal. [N. de la T.]

reproductivas del capitalismo: el matrimonio, la propiedad privada, el patriarcado, la policía y la escuela). Así, desde una perspectiva queer, las mejores cuidadoras intentan deshacer el tipo de amor posesivo que Alexandra Kollontai llamaba «amor de propiedad» en sus relaciones con las infancias, los familiares mayores y las parejas. Las madres o maternadoras, desde el mayor compañerismo, intentan desprivatizar los cuidados. Por lo tanto, en cierto sentido puede que sea verdad que, como afirma Michael Hardt, la producción de felicidad real está condenada en las actuales condiciones: «Solo cuando se abola el amor de propiedad podremos inventar otro amor, un amor revolucionario, un amor rojo».[21] Pero también parece indiscutible que muchas estamos trabajando por la abolición.

*

Como enseguida veremos, la idea de abolir la familia es muy antigua (Platón escribió *La República* alrededor del 375 a. C. y Charles Fourier imaginó por primera vez el «feminismo» y el «falansterio» hace doscientos años). Ha habido ciertos periodos, incluidas las décadas de 1960 y 1970, en los que relativamente mucha gente estaba familiarizada con ello. Sin mayor dilación, en el capítulo tres, vamos a profundizar en la historia del abolicionismo de la familia, que incluye las voces utópicas francesas del siglo XIX, la «infame propuesta» de Marx y Engels, las

---

[21] Michael Hardt, «Red Love», *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, núm. 4, 2017, p. 781.

comisarias bolcheviques frustradas como Kollontai, las feministas revolucionarias como Shulamith Firestone, las activistas de mitad de siglo por los derechos homosexuales y la liberación de la infancia, las escandalosas beneficiarias de asistencia social, las indígenas queer y la militancia negra, además de las transmarxistas del siglo XXI. Pero antes de este resumen histórico, en el capítulo dos vamos a prestar atención a las ventajas e inconvenientes de optar por la (innecesariamente incendiaria, según ciertas opiniones) terminología de la «abolición» frente a las alternativas disponibles: «reforma», «ampliación» y otras tantas. ¿Qué significa en realidad abolición en este contexto? ¿Deberían las abolicionistas de la familia esforzarse por especificar que se refieren a la familia «blanca» o «burguesa» o «nuclear» y no —¡Dios me libre!— a *tu* red de parentesco marginal, compleja, con problemas económicos, queer o racializada? ¿O deberíamos insistir en que no hay otra familia más que la blanca, nuclear y burguesa en sentido estructural? Para responder a esto, profundizamos en las diferencias entre la clase blanca dirigente y, por otro lado, en las relaciones del proletariado negro (o colonizado) con la familia. ¿Por qué podría tener sentido describir «la familia negra» como oxímoron? ¿Por qué algunas personas rechazan la idea de que «abolir la familia» es deseable para grupos no blancos y clases oprimidas? ¿Es compatible pedir la abolición de la familia con reconocer las técnicas y las tradiciones de supervivencia mutua desarrolladas por personas colonizadas o antes esclavizadas? Por último, en el capítulo cuatro, planteo cómo podría ser un movimiento de *familias reales contra la familia*, y luego propongo un alegato para ir más allá de esa metáfora: deshacernos por

completo del parentesco y avanzar en las relaciones que podríamos llamar de compañerismo, amistad o con palabras que aún no se han inventado.

2. ¿Abolir qué familia?

> Aunque puede que nuestras familias hayan adoptado una forma un tanto diferente a la de las blancas, se ha llevado a cabo la socialización necesaria para mantener el Estado.
>
> Kay Lindsey, «The Black Woman as a Woman», 1970

Llegadas a este punto, puede que estés pensando: «Vale, todo esto está muy bien, pero el término "abolir" parece provocador y tóxico en este contexto, por no hablar de que en 2022 resulta innecesariamente engañoso. ¿No vamos a hacer con las familias lo mismo que con las cárceles, no?» ¡Por supuesto que no en lo que se refiere a las familias negras, marrones, indígenas, queer o de clase trabajadora! Analizada detenidamente, ¿no sería la abolición de la familia (sobre todo sin el calificativo «familia blanca» o «burguesa»), una concesión fantástica a las socialistas blancas relativamente acomodadas, a las colonizadoras queer o al menos a las feministas ateas situadas en el centro del imperio? De lo contrario, ¿cómo podríamos hablar de «abolir la familia», por ejemplo, en el contexto de la organización palestina, en el que

la familia autóctona ya está siempre preabolida por el poder genocida ocupante? ¿Cómo podemos decir «abolir la familia» a las detenidas en los campos de refugiadas, separadas intencionadamente de sus familiares, que huyen de El Salvador, Guatemala, Sudán, Colombia, Siria, Yemen o Afganistán? ¿En qué sentido cabe esperar que personas LGTB suscriban una agenda que parece una demanda de renuncia a los mismos derechos para visitar a familiares en los hospitales y acceder a las tecnologías procreadoras de los que disfruta la gente hetero? Quizás sería mejor hablar de una familia *ampliada* o de una versión *reformada* de la familia, en lugar de su abolición. No tiene sentido correr el riesgo de que parezca que estamos comparando los problemas de las prácticas de parentesco de pueblos colonizados con... el Estado carcelario. Sin duda, resulta descabellado intentar defender una política que podría construirse como la afirmación de que la familia —*exactamente eso* que a menudo trabaja infatigablemente por proteger a la juventud negra, migrante y autóctona de la violencia, la esconde de la policía, la saca de la cárcel y demás— es de algún modo equivalente a sus enemigos: policías, tribunales y cárceles.

Como veis, hablo con bastante soltura —casi apasionadamente— cuando se trata de dar argumentos en contra de la «abolición de la familia». Incluso a mí me resultan convincentes estos contraargumentos. Desde que publiqué *Otra surrogación es posible,* estos argumentos me han hecho reflexionar y han desafiado mis ideas al respecto, lo que ha provocado innumerables debates. Incluso ahora, estoy casi convencida de que decir «abolir la familia» es demasiado arriesgado, nada estratégico y demasiado utópico en

el mal sentido de la palabra. Estoy *casi* convencida, pero no del todo; lo cual es el motivo por el que a lo largo de este capítulo voy a intentar plantear una argumentación en pro de una postura utópica crítica; para lo que recopilaré las tesis de Hortense Spillers, Tiffany Lethabo King, Jennifer Nash, Hazel Carby, Paul Gilroy, Kathi Weeks, Kay Lindsey, Lola Olufemi y Annie Olaloku-Teriba. Como ya saben todas estas maestras mías, en el pasado ha habido versiones blancas nocivas de abolicionismo de la familia. Y hoy sigue habiendo versiones blancas malas del supuesto discurso por la «abolición de la familia». (Sin ir más lejos, algunas aparecieron de no se sabe dónde durante el confinamiento en tiempos de la COVID-19. En redes sociales observé que unas pocas mujeres privilegiadas y algunas jóvenes queer se apropiaban ligeramente de esta terminología radical para criticar el distanciamiento físico y la normativa de tener que quedarse en casa; se quejaban por verse privadas de asistencia doméstica y de libertad sexual queer, respectivamente. Por lo que vi, los problemas en cuestión recibieron las correspondientes burlas, reprimendas y objeciones).

Durante más de un siglo, como veremos en el próximo capítulo, voces socialistas, feministas y revolucionarias en Estados Unidos han debatido sobre la mejor forma de orientar formas de familia que no son (o que al menos no parecen) burguesas o blancas. El debate llegó a la opinión pública cuando, en 1965, el secretario de trabajo estadounidense diagnosticó oficialmente que las «familias negras» (dirigidas por mujeres) eran «una maraña de patologías», con lo que volvió a poner en marcha toda una tradición crítica. En los años treinta, la sociología socialista

negra, con perfiles como el de E. Franklin Frazier, se propuso descubrir la verdadera familia pastoral negra dentro del archivo de la esclavitud, a fin de apropiarse de ella a efectos de una política de respetabilidad negra. Naturalmente, el *Informe Moynihan*, violentamente antinegro, avivó esta tradición. Pero en esta ocasión, también surgió una escéptica contra-tradición feminista de izquierdas, que alcanzó su punto álgido en el conocido relato de la filósofa Hortense Spillers sobre la producción de la no maternidad negra en los Estados Unidos de antes de la guerra de Secesión: su «Mama's Baby, Papa's Maybe» [El bebé de mamá; y de papá, ya se verá]. Spillers no se dejó impresionar por la misoginia reconciliadora arraigada en las protestas pronegras (como las de Frazier) de que las personas esclavizadas siempre habían aspirado a la familia patriarcal lo mejor que pudieron —con la implicación de que, por lo tanto, su descendencia podría sostenerla y así lo haría—; quería tomarse lo suficientemente en serio la «falta de parentesco» de las personas negras, violentamente inducida, como para que fuera necesario articular una manera de relacionarse completamente nueva, aun cuando fuera equivalente al parentesco.

Escribe: «Que decidamos o no si los sistemas de apoyo que encontró el pueblo afroamericano en condiciones de cautividad debería llamarse "familia" o de otra manera me parece profundamente impertinente». Para Spillers, la cuestión es que «los pueblos africanos en la diáspora histórica no tienen nada que demostrar», dado que resulta «asombrosamente evidente» que fueron capaces de idear formas de cuidados «al menos tan complejas como las de la "familia nuclear" de Occidente». En lugar de inclinarse hacia

la «familia» como vara de medir (o como aspiración), Spillers se centra en el hecho de que las mujeres negras, como consecuencia de la esclavitud, quedaran «*fuera* de la simbología tradicional del género femenino», al tiempo que aborda lo que eso significa para la lucha política; a saber, «es nuestra tarea encontrar un lugar para este sujeto social distinto». Un lugar, en otras palabras, al que se le pudiera llamar o no familia. Así, mientras que la «historia revisionista buena» de Frazier (tal y como la denomina Spillers con sarcasmo) de «la familia negra» está irónicamente bastante cerca de los postulados de Moynihan —ambos coinciden en que un «matriarcado» es algo obsceno—; Spillers rechaza ambas opciones y propone que la actual «gramática» de la vida estadounidense no es apta para su propósito, especialmente para las mujeres negras: «No nos interesa sumarnos a las filas de la feminidad de género, sino ganar terreno *insurgente* como sujeto social femenino».[1]

El texto de Spillers se puede leer como abolicionista de la familia, y así lo lee Tiffany Lethabo King en un ensayo de 2018 de gran repercusión.[2] Pero aparte de «Mama's Baby, Papa's Maybe» , King apunta que las respuestas de la academia negra feminista / mujerista al informe Moynihan no suelen llegar tan lejos: «no suelen cuestionar la viabilidad de la noción de familia en sí misma». Más bien, los argumentos suelen plantearse al lado de alternativas «ampliadas», «expandidas», «no sanguíneas», «queer» o «intergeneracionales». Para King, el problema con estas

[1] Hortense Spillers, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *diacritics*, vol. 17, núm. 2, pp. 64-81, 1987, p. 80.
[2] Tiffany Lethabo King, «Abolishing Moynihan's Negro Family...», p. 69.

«modificaciones y revisiones de la familia» es que «aún conservan vínculos con el concepto humanista liberal de lo filial»,[3] lo que quiere decir que vuelven a remitir al «sujeto» humano del liberalismo que *no* ha sido desgenerizado a través de la esclavitud, y por lo tanto no se han liberado por completo de la definición de parentesco (*parentesco como relación de propiedad*) que, en los años ochenta, Spillers planteaba como fundamental para la cultura blanca estadounidense (su *gramática* racial / de género).

La rúbrica de la maternidad negra, para quienes la defenderíamos frente a las fuerzas de la necropolítica que la machacan y la denigran, inspira una teorización queer-utópica de celebración, incluso estática. En consecuencia, hay que decirlo, no siempre nos dejamos demasiado espacio para desafiar posibles violencias patriarcales y de propiedad ejercidas *por* las madres (de cualquier género) dentro de las familias negras, o para percibir la violencia que el modelo de celebración puede provocar a esas mismas madres. La antología de 2016, *Revolutionary Mothering*, coeditada por Gumbs, Martens y Williams —que pretende queerizar el ámbito del parentesco negro ampliado que se asocia con la piedra de toque etnográfica de Carol Stack, *All Our Kin* (1974)—[4] oscila entre revaluar las maternidades devaluadas en un lenguaje de euforia queer y tontear con la idea de que, mientras matern*ar* es revolucionario, matern*idad* es parte de lo que hay que abandonar. Al

[3] Ibídem, p. 69.

[4] Alexis Pauline Gumbs, China Martens y Mai'a Williams, *Revolutionary Mothering: Love on the Front Lines*, Oakland, PM Press, 2016; Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper and Row, 1974.

releer la antología recientemente con la perspectiva de Tiffany Lethabo King en mente, pensé en la tenacidad con que la familia, como forma naturalizada de organización humana, persiste en la sombra —*como* la sombra— de sus bonitos sustitutos. Siento un profundo aprecio por *Revolutionary Mothering*, que me ha cambiado la vida y, en sus propias palabras, la vida de varias de mis alumnas. Aun así, últimamente he estado pensando si podemos ir más lejos.

Y parece ser que la teórica de la sexualidad Jennifer Nash también lo ha pensado, pues recientemente ha aplicado su capacidad crítica concretamente a la cuestión de la maternidad negra, también en un ensayo que revisaba *Revolutionary Mothering*. «Como académica negra feminista», Nash confiesa con cautela, «me seduce la representación de la maternidad negra como radical y revolucionaria, espiritual y transformadora, pero también soy escéptica con ella».[5] Visionarias contemporáneas como Alexis Pauline Gumbs están asentando la idea de que el «maternar negro es queer»,[6] a partir de los firmes cimientos que estableció la anterior gigante de los estudios queer Cathy Cohen (quien propuso combatir el proceso de neutralización del queerismo vinculándolo a «Punkis, marimachas y reinas de la asistencia social»).[7] Pero incluso cuando

---

[5] Jennifer Nash, «The Political Life of Black Motherhood», *Feminist Studies*, vol. 44, núm. 3, 2018, p. 11. Véase también la prolongadísima ampliación que hace Nash a este respecto en: *Birthing Black Mothers*, Durham, Duke University Press, 2021.

[6] Alexis Pauline Gumbs, «"We Can Learn to Mother Ourselves": The Queer Survival of Black Feminism», tesis doctoral, Duke University, 2010, p. 63.

[7] Se refiere al título de un artículo escrito por Cohen. Cathy J. Cohen; «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?», *GLQ*, 1 de mayo de 1997, núm. 3,

la austeridad de la asistencia social y las prisiones se consideran en el marco analítico —tal y como hemos dicho— no sé si los discursos que solemos elaborar en torno a los titulares de «queer», «negro» y «justicia reproductiva» nos ayudan a nombrar las estructuras opresivas que los propios entornos del maternar negro queer, o las propias madres negras queer, podrían estar reproduciendo.

Las voces revolucionarias deben dar la bienvenida y permitir potenciales desafíos *desde dentro*: desafíos de las infancias, por ejemplo, que pueden tener sus propias ideas sobre cómo estar en una relación, o de las mujeres que no sienten que su maternar (o su oposición a hacerlo) haya alcanzado la categoría de revolucionario. Debemos escuchar a las mujeres mayores, a las personas no binarias y a los hombres que encajan en la categoría de «maternar negro queer» en virtud de su clase, responsabilidades de cuidados, no conformidad de género o el hecho de ser trans; pero que odian el trabajo [de cuidados], quieren otra cosa y simplemente no les interesa este romance. Debemos estar atentas y preguntar: ¿en qué momento lo «queer» no plantea ningún desafío a la propiedad? ¿Con qué *finalidad* estamos queerizando la maternidad? ¿Con qué finalidad (King nos reta a preguntar) redimir y elevar la figura queer del matriarcado negro? ¿Qué les pasaría a nuestras políticas si no lo redimiéramos? Lo que creo que King quiere decir es que destacar la importancia de las madres o maternadoras negras solo en términos de «maternidad» corre el riesgo de anular otras posibles formas de identidad, o de marginar a sujetos a las que puede que en ningún caso les interese la redención.

vol. 4, pp. 437-465. [N. de la T.]

La pregunta es: ¿realmente estamos dispuestas a tolerar un sujeto femenino negro queer *destructivo*, en lugar de uno meramente productivo? Si es así, ¿qué caminos no redentores podríamos ayudar a iluminar, que avanzaran en direcciones más interesantes, como posturas de sujetos colectivos después de la familia y más allá de la maternidad?

*

Diez años después de «Mama's Baby, Papa's Maybe» la teórica feminista británica crítica de la raza Hazel Carby publicó una importante intervención muy distinta titulada, «White Woman Listen!» [¡Mujeres blancas, escuchad!]. Mientras que Spillers había analizado la familia como posibilidad de ir más allá de la redención, el objetivo de Carby era en cambio la rígida antipatía del movimiento de las mujeres hacia la familia. La mayoría de feministas negras «no querrían negar que la familia puede ser una fuente de opresión para nosotras», escribe; aun así, muchas aún se frustran ante el excesivo énfasis de las feministas blancas por retratarla como lugar de opresión. «La familia negra ha sido un lugar de resistencia política y cultural al racismo», insiste Carby.[8] Es cierto, por supuesto. No puede haber abolicionismo de la familia sin reconocer todo lo que la familia proporciona en términos de identidad étnica y comunitaria de *resistencia*, placer y (sobre todo) supervivencia.

[8] Hazel Carby, «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood» en Heidi Mirza, *Black British Feminism: A Reader*, Londres, Routledge, 1997, pp. 45-53 [ed. cast.: «Mujeres blancas ¡escuchad!», en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012].

Debemos afrontar la pregunta: ¿qué familia estamos aboliendo? Una vez más, puede que la respuesta no sea lo que esperamos.

De hecho, puede que la respuesta sea: *¡la mía primero, por favor!* Tiffany Lethabo King, por ejemplo, escribe sobre su «compromiso con la vida negra intramuros» (la vida negra interna / de puertas para dentro) según se vive dentro de su «propia familia diaspórica negra ampliada»:

> Aunque existo felizmente y a veces con inquietud dentro de una formación que debe redefinirse constantemente —y con el tiempo puede que incluso abolirse— para ser lo suficientemente amplia y cariñosa como para poder abordar su propia violencia y para seguir invitando a todas las personas que deseen su abrazo, puede que sea necesario ir «más allá» de ella. Aunque critico la familia y estoy dispuesta a abordar sus limitaciones —incluso su eliminación— celebro las formas creativas en que las personas negras descendientes de las comunidades cautivas siguen reinventando y conceptualizando las relaciones. Siempre estaré comprometida con este empeño negro.[9]

Así, de forma manifiesta, es posible querer a la propia familia negra y comprender a la vez que la familia surgió históricamente como una categoría de las «formas violentas de humanismo».[10] De hecho, es probable que sea *debido a* ese amor por lo que una podría, como Tiffany, querer luchar contra la forma-familia: ese «lugar de violencia y deshumanización que amenaza con tragarse la socialidad negra».[11]

---

[9] King, *op. cit*, p. 86.
[10] Ibídem, p. 70.
[11] Ibídem.

Por lo tanto, el debate entre la «reforma» o «ampliación» de la familia y su abolición «no es una mera objeción semántica», tal y como apuntaron Barrett y McIntosh en 1982. Estoy de acuerdo con ellas: aunque puede que no tengamos todas las respuestas ahora mismo, a la larga, «será importante determinar si los ideales positivos y las satisfacciones que queremos reforzar surgen *de* la familia o —como debatiremos— sobreviven a pesar de ella».[12]

Todo esto constituye un terreno político extremadamente complejo. Si la familia es una forma de prosperidad combinada y desigual, que se les niega a algunas, y al mismo tiempo es un mecanismo de violencia combinado y desigual, que concentra el poder en manos de otras, es estúpido imaginar que existe una estrategia interpelativa que podamos elegir «de forma segura» y que además resulte adecuada para la magnitud del problema que es la familia. Una opción es especificar, cuando hablamos de la abolición de la familia, que nos referimos a la familia blanca, cisheteropatriarcal, nuclear y colonial. Puede que eso resulte más seguro, pero en realidad, en su invitación a excusar o romantizar el carácter político de todos los hogares no blancos, mixtos, homosexuales o indígenas, puede que plantee nuevos peligros y que desatienda las necesidades de abolición de la familia de la mayoría de la gente, a la vez que ¡la excluye de la política de abolición de la familia!

Otra opción es adherirse a una línea infinitamente más compleja y afirmar que, por motivos históricos, no existe ninguna otra familia más que esta: *la*

[12] Barrett y McIntosh, *The Anti-Social Family*, Londres, Verso Books, 1991, p. 42.

familia. Obviamente, los hogares no blancos representan una mayoría planetaria. Muchas familias no son hetero, ni siquiera cisexuales, ni forman parte de un programa de colonización. Pero a pesar de que la blanquitud, el imperio y la heterosexualidad tienen mucho que ver con la familia, su característica más fundamental, como insiste Kathi Weeks,[13] es que privatiza los cuidados: un proceso de cercamiento del que participan involuntariamente todo tipo de familias. Así, si nos decantamos por la segunda opción, la familia debe abolirse incluso si es a lo que aspiramos, la mitologizamos, la valoramos y aunque la representen personas que no son ni blancas, ni heterosexuales, ni burguesas, ni colonas. Como podéis ver, esta última postura es la que considero correcta. Aunque no existe igualdad ni justicia en la distribución de la «relacionabilidad» entre los seres humanos de este planeta, y aunque no existe ningún sentido por el que las personas blancas, hetero o burguesas *merezcan* cosechar las recompensas de la valentía de todas las demás al abolir la familia, nuestra especie solo logrará prosperar de verdad si abandonamos esta tecnología de privatización: la familia.

*

Hoy en día, prácticamente en todas las comunidades es habitual celebrar la familia como bastión de relativa seguridad ante la persecución estatal y la coacción del mercado, además de como espacio

[13] Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, mayo de 2021.

para alimentar prácticas culturales subordinadas, prácticas lingüísticas y tradiciones. Pero esto no es motivo suficiente para perdonar a la familia. Con cierta frustración, Hazel Carby destacaba el hecho (en beneficio de sus hermanas blancas) de que muchas personas oprimidas en los aspectos racial, económico o patriarcal se adhieren con orgullo y fervor a la familia. Tenía razón. No obstante, como expresa Kathi Weeks: «El modelo de familia nuclear que ha servido a los grupos subordinados como valla contra el Estado, la sociedad y el capital es *exactamente la misma* institución blanca, colonial, burguesa, heterosexual y patriarcal que impusieron el Estado, la sociedad y el capital a las personas antiguamente esclavizadas, a los pueblos autóctonos y a las olas de inmigrantes; todas ellas siguen necesitando sus escasas protecciones y son marginadas por sus legados y prescripciones» (la cursiva es mía).[14] La familia es un escudo que los seres humanos han tomado, con razón, para sobrevivir a la guerra. Si nunca nos podemos permitir abandonar ese escudo, tal vez hayamos olvidado que la guerra no tiene por qué durar eternamente.

Por eso Paul Gilroy apuntaba en su ensayo de 1993, *It's A Family Affair*, que «incluso lo mejor de ese discurso de la familiarización de la política sigue siendo un problema».[15] Gilroy se enfrenta a una realidad, tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, en la que resulta comprensible que las constantes faltas de respeto al hogar negro y las

---

[14] Ibídem, p. 4.

[15] Paul Gilroy, «It's a Family Affair: Black Culture and the Trope of Kinship» en *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, Londres, Serpent's Tail, 1993, p. 207.

transgresiones de las fronteras de la familia negra por parte del Estado, además del desproporcionado aislamiento que hace de menores negras en la industria de acogida, inspiren políticas antirracistas urgentes de «familiarización» en defensa de las familias negras. Gilroy sugiere que, tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, el infierno de los supuestos hogares «rotos» (entornos que, contra todo pronóstico, después se exotizan y se interpretan como una creativa eclosión contra viento y marea) plantea una amenaza persistente a la legitimad del régimen familiar simplemente por el hecho de existir. La paradoja es que el remanente «roto» es lo que *sostiene* el régimen burgués en la medida en que proporciona la cultura, la inspiración y muchas veces los trabajos de cuidados subrogados que permiten que el hogar blanco se imagine a sí mismo completo. En tanto dialéctico «me interesa de las dos maneras», escribe Gilroy para cerrar su ensayo: «Quiero ser capaz de valorar lo que podemos recuperar, pero también citar las desastrosas consecuencias que siguen cuando la familia es lo que proporciona los únicos símbolos de agencia política que podemos encontrar en la cultura, y además es el único objeto sobre el que podemos ver cómo opera esa agencia. Recordemos que existen otras posibilidades».[16]

¡Existen otras posibilidades! En la antología de Toni Cade (después Toni Cade Bambara), *The Black Woman*, podemos encontrar algunas trazas de este deseo de esperanza; una obra que se publicó en Estados Unidos en 1970, poco después de que el Departamento de Trabajo estadounidense presentara el

[16] Ibídem, p. 207.

Informe Moynihan, The Negro Family: The Case for National Action. La temporada de caza del matriarcado negro estaba en pleno auge. Y sin duda no todas las feministas de la antología, en su valiente esfuerzo por rechazar el sentimiento antimaternal de la sociedad (matrofobia) y concretamente el odio hacia las mujeres negras (más conocido recientemente como *misogynoir*), dieron un paso más allá para criticar el familiarismo dentro de sus comunidades negras. Pero hay una o dos colaboradoras que se oponen rotundamente a la idea de que la familia pueda formar parte de la liberación (humana colectiva) negra. Kay Lindsey en su pieza «The Black Woman as a Woman» [La mujer negra como mujer], propone el siguiente análisis: «Si se destruyeran todas las instituciones blancas a excepción de la familia, el Estado aún podría alzarse de nuevo, solo que negro en lugar de blanco».[17] En otras palabras: la única forma de garantizar la destrucción del Estado patriarcal es que se destruya la institución de la familia. «Y me refiero a destruirla», insistía Pat Parker, representante del Centro Feminista de Salud Femenina, en un discurso pronunciado en 1980 en Oakland (California) en el marco de *¡Basta! Women's Conference on Imperialism and Third World War* [¡Basta! Conferencia de mujeres sobre imperialismo y Tercera Guerra Mundial]. Parker habla en nombre del *The Black Women's Revolutionary Council* [Consejo Revolucionario de Mujeres Negras], entre otras organizaciones. Sus extensas declaraciones (que abordan el imperialismo, el Ku Klux Klan y la construcción del

[17] Kay Lindsey, «The Black Woman as a Woman» en Toni Cade Bambara, *The Black Woman: An Anthology*, Nueva York, Washington Square Press, 1970, p. 106.

movimiento) terminan intencionadamente con la familia: «Mientras las mujeres estén atadas a la estructura de la familia nuclear, no podremos avanzar hacia la revolución de manera efectiva. Y si las mujeres no se mueven, nunca tendrá lugar».[18] La izquierda, junto con las mujeres de clases alta y media específicamente, «debe renunciar [...] a la lealtad imperecedera a la familia nuclear», denuncia Parker. Es «la unidad básica de capitalismo y para que pasemos a la revolución, debe ser destruida».

Cuarenta años después, la escritora británica Lola Olufemi está entre quienes nos recuerdan que existen otras posibilidades: «Abolir la familia...» escribe en un tuit, «eso no es nada. Estáis lloriqueando sobre si Engles lo dijo o no, cuando ha sido algo central en los estudios negros / el feminismo negro durante décadas».[19] Para Olufemi, igual que para Parker y Lindsey, abolir el matrimonio, la propiedad privada, el supremacismo blanco y el capitalismo son proyectos que no se pueden separar unos de otros. Tampoco está sola en esto. Annie Olaloku-Teriba, académica británica de teoría e historia de la «negritud», es otro exponente contemporáneo de la rica tradición negra abolicionista de la familia que menciona Olufemi. En 2021, Olaloku-Teriba sorprendió y desconcertó a algunos de sus seguidores al publicar un hilo en el que planteaba un compromiso con el derrocamiento de las «relaciones familiares»[20]

---

[18] Pat Parker, «Revolution: It's Not Neat or Pretty or Quick», en Moraga y Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1981, pp. 238-242.

[19] Lola Olufemi, @lolaolufemi_, 26 de febrero de 2020, twitter.com/lolaolufemi_/status/1232597074295840770.

[20] Annie Olaloku-Teriba, @annie_etc_, 14 de noviembre de 2021, twitter.com/annie_etc_/status/1459982438856380432.

como objetivo fundamental de su socialismo antipatriarcal. Estas publicaciones señalaban la sorprendente ausencia de las infancias en las teorizaciones contemporáneas de la domesticidad patriarcal, y criticaban la reticencia de algunas voces radicales de considerar *patriarcales* a las madres que «disciplinan con violencia a niños [negros] para que adquieran la masculinidad». «La relación menor / adulta es tan central para el patriarcado como la de "hombre" / "mujer"». Olaloku-Teriba sostiene: «La dominación del niño por parte de la mujer es una expresión habitual y potente de poder patriarcal». Estas observaciones plantean nuevos horizontes. ¿Qué significaría para las personas cuidadoras negras (de todos los géneros) no temer la ausencia de la familia en las vidas de las infancias negras? ¿Qué significaría no *necesitar* la familia negra?

*

En el próximo capítulo, nos adentraremos en la compleja historia y de doble filo del abolicionismo de la familia (respecto al cual, en algunos casos, los movimientos se han reconocido como abolicionistas; y en otros, soy yo quien los ha categorizado así). Veremos, por un lado, a la gente que soñaba con una planificación urbanística erótica, una arquitectura sin cocinas, la nacionalización del cuidado infantil, la ectogénesis, la emancipación política de la infancia, la liberación homosexual, los placeres pos tareas domésticas y el activismo radical por la asistencia social. Por otro, la gente se escabullía, se negaba a criar, alumbraba en secreto, eludía el matrimonio,

mantenía los lazos, recordaba a las ancestras y liberaba a las personas. De un lado, había un movimiento desigual y desorganizado desde dentro de la matriz del parentesco regulado por el Estado que quería liberarse de sus barreras mediante experimentos de reproducción contrasocial: huelgas de mujeres, luchas por la custodia de lesbianas, escuelas gratuitas, comunas, colectivos masculinos de cuidado de menores. De otro, y en paralelo, la gente lograba ser capaz de sobrevivir a los distintos intentos de imponer el régimen de propiedad familiar: formas de compañerismo cimarronas (de exesclavitud fugitiva) que a veces se han llamado «subcomunidades».[21]

[21] Fred Moten y Stefano Harney, *the undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Brooklyn, Autonomedia/Minor Compositions, 2013.

3. Un resumen histórico del abolicionismo de la familia

«Ya estamos fuera de la familia».

Manifiesto del Frente de Liberación Gay[1]

El abolicionismo de la familia no ha sido en ningún caso una campaña continua, ni siquiera ha tenido una coordinación consciente, pero durante al menos doscientos años, las personas han debatido sobre las alternativas a la familia (a veces incluso las han construido). En el libro v de *La República*, Sócrates concluye que la familia debe ser abolida porque, bueno, es obviamente injusta. (Según el árido planteamiento de una filósofa política contemporánea: «Las familias alteran los patrones justos de distribución y, en concreto, la igualdad de oportunidades»).[2] Así, abolir la familia o preservarla en Platón no es solo un tema a desarrollar para el alumnado universitario

[1] Gay Liberation Front: «Manifesto», 1971, revisado en 1978, sourcebooks.fordham.edu.

[2] Anca Gheaus, «What Abolishing the Family Would Not Do», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 21, núm. 3, 2018, pp. 284-300.

de segundo curso. Es uno de los debates más estrictamente clásicos de la filosofía, que hasta la fecha se ha analizado de forma afanosa en publicaciones jurídicas.[3]

No obstante, la filosofía abstracta no lo ha sido todo. A lo largo de los últimos dos siglos, militantes y radicales de distinto tipo se han manifestado —y han escrito manifiestos— por la abolición de la familia, desde el norte de Francia, hasta la Palestina ocupada o el Chicago colonizado. A continuación, presento un recorrido rápido, necesariamente incompleto, no de documentos de posiciones jurídicas, sino de las versiones y las visiones vividas y peleadas de la abolición de la familia, centrado en Europa y EEUU.

Charles Fourier

Además de inventar la palabra «feminismo», el comerciante de seda francés Charles Fourier es el motivo por el que la «utopía» se suele asociar con mares de limonada (ecologista climático y geoingeniero adelantado, realmente fue premonitorio). Más concretamente, Fourier identificó la vivienda unifamiliar como uno de los principales obstáculos

[3] Véase, por ejemplo: Gheaus, «Arguments for Nonparental Care for Children», *Social Theory & Practice*, vol. 37, núm. 3, 2011, pp. 483-509; Véronique Munoz-Dardé, «Is the Family to Be Abolished Then?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 99, núm. 1, 1999, pp. 37-56; Sophia Harrison, «Is Justice within the Family Possible?», *UCL Jurisprudence Rev*, 2003, p. 265. Para el debate mucho más esclarecedor que hace Miranda Sklaroff, filósofa y teórica política, véase su publicación de 2021, «Mother Wars» en su *blog*: politicaltheoryandapeony.com/2021/05/25/mother-wars.

para mejorar la posición de las mujeres en el mundo. Esta perspectiva fundamental inspiró un movimiento internacional de proyectos territoriales utópicos, entre ellos algunos que aspiraban a abolir la norma de la cocina privada que oprimía a la mujer, en favor de las llamadas ciudades «sin cocinas»; los barrios se abastecerían con cocinas comunes abiertas y con magníficas cantinas gratuitas.[4] A pesar de lo incuestionablemente sensato que es esto, muchas de las ideas de Fourier eran algo extravagantes: estaba en contra del pan (pero a favor de la masa), así como del número diez; también esperaba que el desarrollo evolutivo sustituyera a los tiburones y a los leones por «antitiburones» y «antileones». Como explica Dominic Pettman, hacía un relato físico complicado sobre cómo «vivimos en el peor de los mundos posibles, pero estamos a solo unos meses de dar la vuelta a este escenario».[5]

Está claro que Fourier entendió muchas cosas mal, y además era un colonialista racista que no estaba del todo seguro de querer abolir la desigualdad

[4] Sobre los planes arquitectónicos utópico-feministas sin cocinas del siglo XIX, véase Dolores Hayden, «Two Utopian Feminists and Their Campaigns for Kitchenless Houses», *Signs*, vol. 4, núm. 2, 1978, pp. 274-290. Sobre el urbanismo feminista en términos más generales, véase: Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods, and Cities*, Boston, MIT, 1981.

[5] Dominic Pettman, «Get Thee to a Phalanstery: or, How Fourier Can Still Teach Us to Make Lemonade», *Public Domain Review*, 2019, publicdomainreview.org. En un momento dado de su maravilloso análisis, Pettman provoca el incómodo grito ahogado de la lectora que depende de Patreon (como yo) con lo siguiente: «Sus escritos [de Fourier] estaban patrocinados por gente relativamente acomodada a la que le interesaban sus teorías radicales, al estilo de los mecenas de izquierdas de Patreon o Kickstarter».

patrimonial. Pero también desarrolló poderosas teorías sobre la alienación y la represión humanas muchos años antes de Marx y Freud. Al atacar la familia como piedra angular de la dominación del mercado y de la «civilización», ayudó a muchísimas personas a reconocer, en palabras de uno de sus biógrafos, «las contradicciones, las oportunidades perdidas y las posibilidades ocultas de nuestras propias vidas».[6] Surgido en la década de 1840, el movimiento fourierista fundó comunidades en Estados Unidos y en Europa, basadas en su visión poliamorosa y antitrabajo.[7] De acuerdo con ciertos criterios —teniendo en cuenta que todas estas comunas desaparecieron, sucumbieron a la represión estatal o implosionaron de formas desagradables— el fourierismo fracasó sin ninguna duda. Pero según otra perspectiva, se podría decir que aún es pronto para saberlo.

Nacido en el seno de la pequeña burguesía del norte de Francia, Fourier tenía unos dieciocho años en tiempos de la Revolución Francesa. Electrizado por el momento histórico, dejó sus planes de convertirse en arquitecto y en su lugar se dedicó a escribir,

---

[6] Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World*, University of California Press, 1986, p. 12.

[7] Sobre el movimiento de la comuna de Fourier, algunas obras de consulta: Amy Hart, *Fourierist Communities of Reform: The Social Networks of Nineteenth-Century Female Reformers*, Londres, Palgrave Macmillan, 2021; Juan Pro, «Thinking of a Utopian Future: Fourierism in Nineteenth-Century Spain», *Utopian Studies*, vol. 26, núm. 2, 2015, pp. 329-348; Carl Guarneri, *The Utopian Alternative: Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca, Cornell UP, 1996; Richard Pankhurst, «Fourierism in Britain», *International Review of Social History*, vol. 1, núm. 3, 1956, pp. 398-432; Megan Perle Bowman, «Laboring for Global Perfection: The International Dimension of Mid-Nineteenth-Century Fourierism», tesis doctoral, UC Santa Barbara, 2013.

lo que podríamos denominar, una arquitectura del futuro. Escribía por las noches, mientras conservaba su trabajo de comerciante durante el día; terminó odiando intensamente todo lo que él denominaba «civilizado» (se refería, fundamentalmente, al trabajo y a la cultura burguesa, es decir, la hipocresía, la propiedad privada y los mercados). Cuando murió, en torno a los sesenta años, había publicado varios tratados —entre los que destacan *El nuevo mundo amoroso* y *La teoría de los cuatro movimientos*— en los que exponía elaborados diseños, que precisaban hasta el último detalle, de una sociedad humana poscapitalista, cuyas características fundamentales aún resultan bastante convincentes para mucha gente. ¿Qué fue lo que propuso exactamente? Entre otras cosas: la renta básica universal, la huida de los mercados, la no monogamia, la comida excelente y un ocio variado para todas las generaciones. Toda la vida sería comunitaria (en amplios edificios llamados «falanges» o «falansterios» de hasta mil seiscientas personas).[8] Habría pasarelas cubiertas para cuando hiciera mal tiempo y se garantizaría un mínimo placer sexual. Todo el trabajo estaría completamente desprivatizado (las tareas se compartirían entre menores y adultas, y además se organizarían según las «Leyes de la atracción apasionada», definidas por la personalidad humana). Así, el trabajo se transformaría en un arte libidinal, o juego festivo. Habría «hadas» especiales que presidirían fiestas

[8] Pettman sobre Fourier: «Sin duda, este pensador nunca ha vivido en una casa grupal, ni se ha visto obligado a sentarse en un comité, pues creía que una existencia pública casi implacable nos traería, según su propio relato, una felicidad profunda e inquebrantable, sin excepción».

sexuales cuidadosamente organizadas que se celebrarían con regularidad.

Las obsesivas notas de Fourier constituyen el primer proyecto detallado conocido de una utopía europea. La utopía en cuestión, en palabras de McKenzie Wark, es «una orden amorosa para las mujeres, las personas mayores y las pervertidas», potenciada a través de una suerte de «pornografía de teoría de sistemas»[9] que anticipa el relato de la farmacopornografía del capitalismo de Paul Preciado. Fourier llamó «Armonía» a ese mundo que estaba por llegar, y realizó un sinfín de cálculos y de tablas para programar la combinación de disonancia picante y compatibilidad dulce que la ciencia demostraba fundamental para la felicidad armoniosa. Desafortunadamente, el punto fuerte de Fourier no era la economía política, pero sus análisis de género, ecología, moral burguesa y matrimonio se tomaron muy en serio en reflexiones disidentes a lo largo de los siglos XIX y XX: desde Owen, Bebel, Marx, Engels, Kropotkin y Lenin, hasta Walter Benjamin, André Breton, David Harvey, así como voces contemporáneas radicales del sexo como Wark y O'Brien. Se ha dicho que «su pensamiento se adentra en aguas subterráneas conceptuales».[10] Y lo que resulta más impresionante, Fourier comprendió que los hombres «degradan al sexo femenino incluso con sus halagos».[11] Com-

---

[9] McKenzie Wark, «Charles Fourier's Queer Theory», *The Spectacle of Desintegration*, Verso Books, 2015.

[10] Pettman, *op. cit*.

[11] Gareth Stedman Jones e Ian Patterson, *The Theory of the Four Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 128. Para más extractos de textos de Fourier, véase: Jonathan Beecher y Richard Bienvenu, *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, Boston, Beacon Press, 1971.

prometido por completo con la libertad sexual de las mujeres, promulgó una teoría orgiástica protoqueer *avant la lettre*. Así, el feminismo original es inseparable de la abolición de la familia, el sexo queer y el utopismo socialista. ¿Está bien saberlo, verdad? *Vive le phalanstère!*

El indigenismo queer y cimarrón del siglo XIX

En este punto, es imprescindible apuntar que las poblaciones precoloniales y autóctonas —por ejemplo, en África y en América del Norte— no desarrollaron en general la forma de propiedad privada de «la familia». Más bien, se la impusieron como parte del proceso de disciplinamiento capitalista.[12] Y aunque hay formas de vida asimiladas que se han instaurado de forma muy significativa entre las Naciones Originarias por todas las Américas (una muestra de la catástrofe en curso que, desde el punto de vista de estos pueblos, representan los últimos cuatrocientos

---

[12] Algunas de las muchas historias excelentes sobre la imposición de la «sexualidad de los colonos» (incluida la sexualidad *queer* de los colonos) y de la familia a los pueblos indígenas y anteriormente esclavizados son: Kim TallBear, «The US-Dakota War and Failed Settler Kinship», *Anthropology News*, vol. 57, núm. 9, 2016; Priya Kandaswamy, *Domestic Contradictions: Race and Gendered Citizenship from Reconstruction to Welfare Reform*, Durham, Duke University Press, 2021; Nick Estes, *Our History is the Future: Standing Rock Versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York, Verso, 2019; Mark Rifkin, *When Did Indians Become Straight?: Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*, Oxford, Oxford University Press, 2011, y Scott L. Morgensen, *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.

años), la familiarización también es un proceso de colonización en marcha, no solo «histórico». Como afirma Kim TallBear, «crítica poliamorosa» académica de la [tribu] Sisseton Wahpeton Oyate, sobre la experiencia indígena: «Las nociones coloniales de familia continúan estigmatizándonos de maneras insidiosas, en tanto representan el estándar normativo con el que se nos mide».[13] Los colonos británicos del siglo XVIII, por ejemplo, se esforzaron explícitamente por destruir los sistemas de igualdad sexual que implicaban un poder político femenino («gobierno de la enaguas»,[14] según ellos) y que funcionaban entre pueblos nativos como el cheroqui. En el siglo XIX, la política para los indios de los gobiernos federales de Canadá y Estados Unidos solían exigir el matrimonio a fin de disolver las formas tribales de propiedad colectiva que iban de la mano del no binarismo de género, la no monogamia o de los matrimonios abiertos matrilocales: los gobiernos instituyeron la propiedad privada y luego la concentraron en manos de los «cabeza de familia», es decir, los maridos.[15] En este sentido, podemos afirmar que la abolición de la familia —como proyecto de resistencia y lucha contra la sociedad burguesa y *defensa* ante la colonización— fue un horizonte que se dibujó con las prácticas de las personas robadas, cautivas,

---

[13] Kim TallBear, «Disrupting Settlement, Sex, and Nature», Future Imaginary Lecture Series, Montréal-Concordia, transcripción archivada en *Indigenous Futures*, 2017, indigenousfutures.net.

[14] Raymond Fogelson, «On the "Petticoat Government" of the Eighteenth-Century Cherokee» en Jordan y Swarts, *Personality and the Cultural Construction of Society*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1990.

[15] Véase, por ejemplo, Mark Rifkin, *When Did the Indians Become Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

desplazadas por procesos coloniales o anteriormente esclavizadas que desafiaron las instituciones y los modelos de ciudadanía en los que Estados Unidos intentaba aculturarles, a saber: la propiedad privada, la monogamia cristiana secularizada y el hogar nuclear basado en el matrimonio.

A unas horas en coche en dirección oeste desde mi casa en Filadelfia —en Carlisle (Pensilvania)— un denominado «cementerio indio» contiene los huesos de doscientas prisioneras de guerra indígenas muy jóvenes: menores que el colonialismo estadounidenses robó de sus pueblos y encerró en la escuela Carlisle Indian Industrial School (1879-1918). En Carlisle, las menores nativas eran educadas por civilizadoras, antropólogas, así como amables y maternales genocidas tales como Alice C. Fletcher, que inculcaban lo que TallBear ha denominado la «sexualidad colonial». Entre 1879 y 1900, el Departamento de Asuntos Indios abrió veinticuatro de estas escuelas fuera de las reservas; a finales de este periodo tres cuartas partes de todas las menores nativas estaban matriculadas en internados, dentro o fuera de las reservas. Los memorandos del ejército de estos años muestran que este tipo de capturas de los miembros más jóvenes de las tribus como rehenes eran un intento explícito para disuadir a las guerreras nativas adultas de organizar contraataques armados («hagamos que se comporten»), además de una forma de imponer «la» familia rompiendo los lazos de parentesco. Al desplazar el foco de la matanza directa a la destrucción de las relaciones y las formas de ser tribales, la política del gobierno estadounidense en los colegios de indios supuso un momento de transición en el proceso de colonización. Se pasó de la máxima militar, «El

único indio bueno es el indio muerto», al nuevo lema de aire reformista del fundador de Carlisle, Richard Henry Pratt, que pretendía rehacer la identidad humana con el siguiente planteamiento edípico: «Mata al indio, salva al hombre». Los intentos —por parte de parientes y ancestras de las menores robadas— de reclamar a estas menores, de oponerse a la nueva legislación genocida, de concienciar sobre las escuelas como academias de muerte y, por último, de garantizar entierros y conmemoraciones adecuados para las más pequeñas no han cesado desde 1879.

Algunas diplomáticas y filósofas indígenas se convirtieron en grandes ejecutoras de la moralidad y el patriarcado cristiano (como por ejemplo, el líder seneca Handsome Lake, quien precipitó la que se ha conocido como «la versión iroquesa de Salem» en 1803).[16] Sin embargo, antes de la colonización —y a veces todavía ahora—, la mayoría de las tribus nativas practicaban pocas o ninguna norma patriarcal: criaban en colectividad, reconocían más de dos géneros, apenas imponían leves censuras al placer sexual, incorporaban a familiares no humanos entre su parentela y a veces conceptualizaban prácticas maternadoras (como el amamantamiento) como inclusivas con el género y con relevancia diplomática.[17]

[16] Lillian Faderman, *Woman: The American History of an Idea*, New Haven, Yale University Press, 2022, p. 43. Las páginas 41 a 43 de la historia de Faderman abordan el Código de Handsome Lake.

[17] Véase, por ejemplo, Driskill, Finney, Gilley y Morgensen, *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, University of Arizona Press, 2011. Al respecto del amamantamiento masculino en concreto, véase: Elspeth Martini, «"Visiting Indians", Nursing Fathers, and Anglo-American Empires in the Post-War of 1812 Western Great Lakes», *The William and Mary Quarterly*, vol. 78, núm. 3, 2021, pp. 459-490.

La subjetividad nativo-americana del género de dos espíritus, las tradiciones filosóficas indígenas y las culturas autóctonas de libertad sexual han inspirado y educado a colonas disidentes de género durante cuatro siglos; en los años sesenta y setenta, comunidades enteras por la liberación homosexual se esforzaron por emular el indigenismo «queer». «Ha habido destellos de interconectividad entre la vida indígena y las prácticas homosexuales», resume el escritor navajo Lou Cornum en *Desiring the Tribe*, un ensayo de 2019 sobre la historia de las interacciones (y las apropiaciones) de gais y lesbianas utópicas con las prácticas nativas. Sin querer limitarse a condenar lo que resulta «vergonzoso» (en sus propias palabras) de estos destellos, Cornum los considera prometedores y se pregunta si, en el siglo XXI, «una lente tan grande como el pensamiento comunista podría dirigir esta luz titubeante hacia adelante».[18] Como Cornum, tengo la esperanza de que comunistas indígenas y no indígenas de hoy puedan avanzar juntas hacia algún tipo de reconocimiento colectivo de este legado de borrado y reinvención del parentesco y desarrollar un lenguaje común de *abolición de la familia como imperativo decolonial*.

Quienes acababan de emanciparse de la esclavitud en Estados Unidos también perseguían versiones heterogéneas del parentesco antipropiedad. Antes de la guerra civil, las trabajadoras cautivas (o sus hijas) que habían sido robadas de sus comunidades africanas, y transportadas a través del Atlántico por el *Middle Passage* [Pasaje del Medio] desarrollaron una serie de códigos secretos románticos y sexuales;

[18] Lou Cornum, «Desiring the Tribe», *Pinko*, 15 de octubre de 2019, pinko.online.

incluidos matrimonios no monógamos y laxos, dedicados al cuidado de «hijas de las relaciones amorosas».[19] En tanto que maestros pioneros del Nuevo Mundo, los esclavistas violaron sistemáticamente a las esclavas (en adulterio) y las fecundaron (en concubinato), a pesar de que se suponía que representaban el ejemplo de los valores humanos —es decir, blancos— de la frugalidad, el trabajo duro y el matrimonio monógamo para toda la vida, biológicamente fructífero y orientado a la acumulación de propiedades hereditarias. Mientras, las personas a las que artificialmente habían dejado «sin familiares» a veces optaban por practicar formas de contrafamiliarismo, solidaridad y conexión entre ellas (*la familia se define por lo que se hace, no por los lazos de sangre*): maternar las infancias que hubiera en el mismo hogar esclavista; realizar y revisar declaraciones de paternidad biológica, según fuera el caso; «devolver» a una mujer o a un marido a su antigua mujer o marido cuando las circunstancias lo permitían, y tantas otras cosas. Costumbres como estas sentaron las bases para una tradición aún vigente de parentesco negro no nuclear y «polimaternalismo» que académicas como Cathy Cohen o Alexis Pauline Gumbs han descrito como queer a nivel estructural.[20]

---

[19] Tera Hunter, *Bound in Wedlock: Slave and Free Black Marriage in the Nineteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2017; Katherine Franke, *Wedlocked: The Perils of Marriage Equality*, Nueva York, NYU, 2015; Brenda Stevenson, «Slave Family and Housing», en *Black and White*, Ted Ownby, Jackson, University of Mississippi, 1993.

[20] Cathy Cohen, «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?», *GLQ*, vol. 3, núm. 4, 1977, pp. 437-465; Alexis Pauline Gumbs, «We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism 1968-1996», Duke University, tesis doctoral, 2010.

Maternar fuera de la maternidad —e incluso fuera de la *condición de mujer*, según se define en la ley y en la ciencia del supremacismo blanco— se convirtió en un arte colectivo que, a pesar de haber nacido de la necesidad y la supervivencia, manifestó conscientemente un deseo abolicionista y un planteamiento alternativo de la reproducción social. Algo que no se debe romantizar: a veces el maternar en camaradería en el contexto de la esclavitud implicaba oponerse de forma brutal y desgarradora a reproducir la vida esclavizada. Las cautivas caribeñas embarazadas, por ejemplo, encontraban remedios secretos con hierbas para dejar de fabricar nuevas mercancías humanas, o para acabar con ellas cuando nacían.[21] De forma más general, las víctimas del tráfico de seres humanos, jóvenes y mayores, estaban obligadas a adaptar sus compromisos entre sí para sobrevivir a los largos periodos de separación repentina. Así, las relaciones de crianza fueron una forma de *marronage* (de escapar y formar comunidades cimarronas), lejos de la parentela de la persona cautiva, de su yo emparentado. Por tanto, no resulta sorprendente que después de la Reconstrucción [1865-1877] los hombres, las mujeres y las menores liberadas no se sumergieran de lleno en la familia.

Algunas historiadoras han descubierto que las estadounidenses recién emancipadas mantenían «estructuras relacionales y familiares más diversas que sus contemporáneas blancas en las granjas o en las fábricas».[22] Es decir, desde el punto de vista

---

[21] J. M. Allain, «Infanticide as Slave Resistance: Evidence from Barbados, Jamaica, and Saint-Domingue», *Inquiries Journal/Student Pulse*, 2014, vol. 6, núm. 4.

[22] O'Brien, M. E., «To Abolish the Family», *Endnotes*, vol. 5, 2020, p. 375.

del Estado, había demasiadas personas liberadas que aún manifestaban una tendencia a la convivencia promiscua, criaban de formas no monógamas y tenían un planteamiento alarmantemente laxo de lo que significaba el matrimonio. El preocupante «error» que cometió la población liberada al solicitar acceso al salario familiar fue lo que provocó que cantidad de trabajadoras sociales, clérigos, policías y legisladores impusieran con agresividad el matrimonio legal y que comenzaran las persecuciones a los afroestadounidenses por «violar» la decencia marital.[23] Anteriormente, estos mismos agentes ya habían expresado sus dudas a la hora de instaurar una familia marital negra (o indígena, latina o china), en tanto les preocupaba que pudiera interferir con el proyecto eugenésico de la nación. Sin embargo, la política estatal estadounidense sobre el lecho marital negro, desarrollada tras la Reconstrucción, sentó las bases para que responsables de las ayudas sociales desarrollaran la norma del «hombre de la casa», que negaba las prestaciones a cualquier madre a la que se descubriera «viviendo» (incluso aunque fuera durante unas horas) con un miembro del sexo

[23] Weeks resume así las averiguaciones de Tera Hunter sobre «el arma de doble filo» que era el matrimonio (según lo experimentaban las personas esclavizadas recién liberadas): «Por un lado, [el matrimonio] sin duda ofrecía ciertas protecciones jurídicas y económicas. Por otro, el Departamento de Personas Liberadas lo utilizaba como la manera de convertir la familia nuclear en la fuerza de trabajo principal de las granjas familiares, para así poder pasar del sistema de plantaciones a la aparcería; [el matrimonio] se usaba además para que el Gobierno dejara de ser responsable de las personas anteriormente esclavizadas. Representaba otro tipo de esclavitud dentro de una relación basada en los derechos de propiedad». Kathi Weeks, *op. cit.*, p. 4.; citando a Tera Hunter, *Bound in Wedlock: Slave and Free Black Marriage in the Nineteenth Century*, Cambridge, Harvard, 2017, pp. 222, 234, 304.

opuesto.[24] Si tú, mujer negra, tenías «un hombre en casa», fuera quien fuera, según la ley, le correspondía a ese hombre, y no al Estado, hacerse cargo económicamente de las necesidades de tus hijas.

Quienes han escarbado con una visión crítica en las profundidades del archivo antiesclavista de los cuidados, los afectos y la autoexpresión sexual y de género, con frecuencia han encontrado gran cantidad de formas de fuga antigenealógicas intencionadamente desviadas: todo tipo de maneras de negar, fechar anticipadamente, ignorar o reducir la importancia del hogar nuclear privado. Saidiya Hartman documenta en *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*[25] la criminalización que, desde finales del siglo XIX, sufrieron «madres no casadas que criaban, hogares del mismo sexo, mujeres que eran el sostén económico de la familia, familias formadas por hermanas, tías y niñas», trabajadoras sexuales, opositoras a la cárcel, lesbianas marimachas y muchas otras realidades. Sin embargo, Hartman se resiste al impulso de romantizar las vidas rebeldes de las mujeres castigadas, constreñidas y oprimidas de finales de siglo que despiertan su interés, a pesar de que denomina *bonitos* sus experimentos de rechazo de la respetabilidad. Para ella, «la generosidad y mutualidad de las personas pobres» brilla en todas estas distintas manifestaciones de lo

[24] Sobre la norma del hombre de la casa, véase: Wilson Sherwin y Frances Fox Piven, «The Radical Feminist Legacy of the National Welfare Rights Organization», *WSQ*, vol. 47, núms. 3-4, 2019, pp. 135-153.

[25] Saidiya Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*, Nueva York, Norton, 2020.

que yo quiero denominar abolicionismo de la familia desde abajo. «Aquí está la abolición de la familia de clase trabajadora sin su reinscripción naturalizada», apunta M. E. O'Brien con aprecio, al respecto de un archivo similar.[26]

La era del *Manifiesto comunista*

El abolicionismo de la familia, a pesar de lo que afirman algunas voces socialistas, es marxismo ortodoxo. De acuerdo con los sagrados padres de la revolución proletaria, el comunismo demanda la «abolición de todos los derechos de herencia». De hecho, a diferencia de algunos de los filósofos revolucionarios de su tiempo —a saber, los anarquistas Proudhon y Bakunin—, en 1844, los alemanes del siglo XIX Karl Marx y Friedrich Engels se oponían rotundamente a la familia. Como hemos visto, no fueron ellos quienes impulsaron estas políticas. Además de Fourier en Francia, comunistas «libertarios» como Joseph Déjacque, también en Francia, creían en la «abolición de la familia, la familia basada en el matrimonio, la autoridad del padre y del esposo [...] La liberación de la mujer, la emancipación de la infancia».[27] Mientras tanto, en Mánchester (Inglaterra) y en Lanark (Escocia), el filántropo y socialista galés, Robert Owen, promulgaba el abolicionismo de la familia en favor de un modelo «cooperativo» de matrimonio grupal.[28]

---

[26] «To Abolish the Family...», p. 376.

[27] Joseph Déjacque, «The Revolutionary Question» (1948), traducido al inglés por Paul Sharkey, en *Disruptive Elements: The Extremes of French Anarchism*, Creative Commons, Ardent Press, 2014.

[28] Sobre el experimento cooperativo de «New Lanark» de Robert

Desafortunadamente, el acercamiento paulatino por parte de Marx y Engels a la postura antifamilia cometió los mismos errores que estos otros análisis, pues no tuvo en cuenta la destrucción de la familia que provocó la esclavitud, ni cómo se le impuso a sus víctimas. Más bien, estaba explícitamente en deuda (entre otras cosas) con el tiempo que Marx pasó en París y con su exposición a Fourier.[29]

Marx y Engels fueron muy críticos con el proyecto general de Fourier (y con los de otras voces utópicas socialistas y anarquistas). No obstante, la primera nota al pie de *La ideología alemana* afirma lo siguiente: «Que la abolición de la economía individual es inseparable de la abolición de la familia es algo patente».[30] A pesar de ser tan evidente, la abolición de la familia se incluyó en el *Manifiesto comunista*: es la tan conocida «infame propuesta de los comunistas» que «enfada hasta a los perfiles más radicales».[31] Este pasaje es en el que Marx y Engels ridiculizan «los disparates burgueses sobre la familia y la educación (*Erziehung*) [...] la sagrada correlación del padre y del hijo», y en el que afirman que la clase dirigente había «reducido la familia a una mera relación de dinero» y le había «arrancado el velo sentimental» que en su día la cubría. Una interpretación

Owen, véase Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Londres, Virago Press, 1983.

[29] Sobre esta relación, véase, por ejemplo, este debate a cargo de un reconocido habitante de un kibutz: Avraham Yassour, «Communism and Utopia: Marx, Engels, and Fourier», *Studies in Soviet Thought*, vol. 26, núm. 3, 1983, pp. 217-227.

[30] Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, Nueva York, International Publishers, 1970, p. 50 [ed. cast.: *La ideología alemana*, trad. por Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014].

[31] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*...

incorrecta, pero habitual, de este fragmento insiste en que Marx y Engels querrían revertir el proceso de «reducción» y «retirada del velo». Desde este punto de vista, los autores se limitaban a apuntar que el capitalismo ya había abolido la familia ¡y que en realidad ellos se están *defendiendo* de la falsa acusación de que quisieran terminar la faena!

En realidad, Marx y Engels querían abolir no solo la familia burguesa. Les parecía espantoso que la acumulación de capital socavara, degradara y fragmentara tan despiadadamente el parentesco proletario. No obstante, explicaban, la familia basada en el sostén económico masculino *a la que aspiraban* grandes secciones de la clase trabajadora tenía una forma indudablemente burguesa. Era uno de los tres enemigos interconectados del comunismo al que los dos amigos se referían como «los partidos del orden», a saber: religión, familia y Estado. Incluso reprendían a su camarada Hermann Kriege por no defender la eliminación de la familia. En sus *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx hace la conmovedora reflexión de que la «supresión positiva (*Aufhebung*) de la propiedad privada» haría necesariamente que la gente «abandonara la religión, la familia, el Estado, etc.», nos haría regresar a nuestra «existencia humana» adecuada, «es decir, social».

Para Marx nuestro «regreso» colectivo a nuestra existencia humana, es decir, social, es al mismo tiempo la trascendencia de la naturaleza y la salida de las instituciones de orden. No dice que la familia sea natural (y que lo natural sea malo), tampoco dice que la familia no tenga nada de natural (y que lo no natural sea malo); sino que afirma que no hay nada en *nosotras* que sea inalterablemente *natural*

o no natural. Según Richard Weikart, la postura de Marx y Engels —que, a este respecto, muestra mucha más consonancia con la relación «dialéctica» entre la naturaleza y la cultura que la de Fourier— supuso un «movimiento decisivo a la hora de alejarse del naturalismo de sus predecesores». En una sociedad comunista, «incluso aunque la gente tuviera un vínculo natural con su prole, no existiría ninguna disposición a este respecto [...] No existiría ningún mandato que interfiriera en las relaciones. Así, en teoría, sería posible cualquier relación sexual entre dos personas que prestasen su consentimiento. Lo que *no* sería posible es la seguridad de un matrimonio para toda la vida. Esa relación sexual no se podría elegir».[32]

Para alcanzar esta sociedad comunista posfamiliar, el *Manifiesto comunista* propone «sustituir la educación del hogar por la educación social». Para algunas voces marxistas contemporáneas —a saber, las de Jules Joanne Gleeson y Kate Doyle Griffiths en su texto de 2015, *Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st Century Family and a Communist Proposal for its Abolition*— los medios para poner en práctica esta educación social son necesariamente «coercitivos», incluso a pesar de que uno de sus propósitos fundamentales es «destruir la coerción». La institución necesaria, según el punto de vista de estas autoras, sería una guardería revolucionaria obligatoria transgeneracional: «No existe la crianza libertaria como tal. Ahora mismo, progenitoras y otras cuidadoras que viven bajo condiciones capitalistas

[32] Richard Weikart, «Marx, Engels, and the Abolition of the Family», *History of European Ideas*, vol. 18, núm. 5, 1994, pp. 657-672, p. 669.

enseñan a las infancias a sentir desesperación y a que se acomoden al capitalismo. La guardería sería una institución comunista que, en su lugar, haría que los y las menores se desarrollaran ante una nueva sociedad».[33] Para otras opiniones —en este caso la de China Miéville—, «defender la educación social en lugar de la educación privatizada y familiar, no significa proponer el adoctrinamiento, sino hacer frente a las doctrinas de la clase dirigente».[34] Yo simpatizo con ambas posturas. Me pregunto si, en tiempos del *Manifiesto comunista* —cuando los textos socialistas recibían una atención nada despreciable—, se podría haber afirmado que existía cierto apetito popular por alguna clase de *auto*adoctrinamiento colectivo: un deseo de rehacerse por completo como persona, fuera de la historia de la familia burguesa.

Alexandra Kollontai y el primer utopismo bolchevique

En su panfleto de 1920, *El comunismo y la familia*, la soviética abolicionista de la familia, Alexandra Kollontai, amplía el horizonte de la vida posfamiliar que planteaban Marx y Engels: «Poco a poco la sociedad se hará cargo de todas las tareas que, antes de la revolución, recaían sobre progenitores individuales». Plantea con esperanza que las obligaciones de los progenitores para con su descendencia «se desvanecerán de forma gradual hasta que, por fin, la

---

[33] Jules Joanne Gleeson y Kate Doyle Griffiths, «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and a Communist Proposal for Its Abolition», revista *Ritual*/Subversion Press, 2015, isr.press/Griffiths_Gleeson_Kinderkommunismus/index.html.
[34] China Miéville, *A Spectre Haunting*, Londres, Head of Zeus, 2022.

sociedad asuma plena responsabilidad».[35] Con empatía e insistencia, Kollontai garantiza a sus lectoras que «no tienen de qué preocuparse»:

> La sociedad comunista se hace cargo de todas las infancias y les garantiza, a ellas y a su madres, apoyo moral y material. La sociedad alimentará, criará y educará a niños y niñas. Al mismo tiempo, de ningún modo se impedirá que aquellos progenitores que deseen participar en la educación de su prole puedan hacerlo. La sociedad comunista se responsabilizará de todas las tareas que conlleva [...] pero las alegrías de la paternidad no se les arrebatarán a quienes sean capaces de apreciarlas. Esos son los planes de la sociedad comunista y difícilmente pueden interpretarse como la destrucción obligada de la familia o la separación forzosa de las criaturas de la madre.

Sin embargo, Kollontai pide algo excepcional a las «mujeres trabajadoras» a las que aquí se dirige. «Los estrechos y exclusivos afectos de la madre hacia su propia descendencia deben expandirse», afirma, «hasta que alcancen a todas las criaturas de la gran familia proletaria». En resumen, Kollontai imagina una insurgencia planetaria de *amor rojo*, «un amor social: un amor de muchos en muchas formas».[36]

La camarada Alexandra nació en 1872 en un hogar aristocrático liberal de San Petersburgo, pero ya a principios de la veintena ayudaba a organizar huelgas de trabajadoras textiles.[37] Para escapar de

---

[35] Alexandra Kollontai, «Communism and the Family» en *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, Alix Holt, Londres, Allison & Busby, 1971 [1920].

[36] Michael Hardt, «Red Love», *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, núm. 4, 2017, p. 792.

[37] Estos datos han sido recopilados fundamentalmente en Cathy

su familia, en 1893, se casó con un caballero llamado Kollontai. Cinco años después, los dejó a él y al hijo de ambos para estudiar marxismo en Zúrich (donde las mujeres podían estudiar) y convertirse en una experta en la lucha de clases finlandesa. En 1908, Alexandra empezó su primer periodo de exilio de Rusia. El Gobierno zarista emitió una orden de detención contra ella, tras una década de acciones propagandísticas a favor de la revolución obrera internacional —en concreto de las mujeres— desde la fracción del Partido Obrero Socialdemócrata a la cual pertenecía. Hizo campaña contra la Primera Guerra Mundial por toda Europa y en 1915, incluso hizo una gira por Estados Unidos. A pesar de ser una mujer feminista según cualquier criterio razonable, Kollontai siempre dejaba claro que ella no consideraba que lo fuera, ya que esa palabra, en su entorno, significaba un interés individual y clasista de las damas (es decir, mero sufragismo burgués individualista). En sus panfletos, *La base social de la cuestión de las mujeres* y *La mujer nueva y la nueva moralidad,* teoriza la familia como una división del trabajo, y la sexualidad como una cuestión de camaradería; un concepto que más tarde se articularía como «Eros alado». En su texto acerca del nuevo ideal erótico que proponía, *Carta a la juventud trabajadora,* denunciaba la forma de la pareja: «La moralidad burguesa lo exige todo para el ser querido. La moralidad del proletariado lo exige todo para el colectivo».[38]

El derrocamiento del Zar en febrero de 1917 le permitió regresar a Rusia y —¡quién lo iba a decir!— colaborar con la revolución erótica y la supresión

---

Porter, *Alexandra Kollontai: A Biography*, Londres, Virago, 1980.
[38] *Selected Writings of Alexandra Kollontai..*, p. 291.

positiva de la familia. Tras unirse a los bolcheviques y desde el comité central del partido, Kollontai ayudó a preparar la estrategia para la sublevación de octubre. A partir de entonces, ayudó a redactar una ley sobre el matrimonio, que permitía que las mujeres se divorciaran, si esa era su voluntad (incluso sin contar con el permiso del marido) y que accedieran a una pensión alimenticia. A los cuarenta y cinco años, divorciada y al mando de una posible metamorfosis global, se le perdió la pista durante un tiempo y volvió a aparecer casada con un marinero diecisiete años más joven que ella (Pavel Dybenko, ejecutado durante el mandato de Stalin en 1938). Fuente inagotable de ideas, políglota y filósofa escribió muchos discursos maravillosos sobre el sexo, el amor, la guerra, el bienestar infantil, la paternidad y el nexo entre el género y la clase. Viajó constantemente a una miríada de congresos y también escribió novelas propagandísticas sobre la compleja psicología de la «nueva mujer» sexual (*Amor rojo, La bolchevique enamorada* o *El amor de las abejas obreras*). Expresaba sus aspiraciones para la sexualidad humana mediante la teoría del «vaso de agua»: la hipótesis de que, a ojos de la sociedad, el sexo llegaría a ser tan abundante y necesario para todo el mundo —pero también tan *corriente*— como beber un vaso de agua.

Según relata en el legendario título *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada* (1926), recibió escaso apoyo del partido en su propósito de liberar el sexo de la reproducción, igualar el salario de hombres y mujeres, establecer guarderías gratuitas y abolir la familia, en concreto apunta: «Mis esfuerzos por nacionalizar la maternidad y el cuidado infantil provocaron [...] descabellados ataques contra

mí».[39] No obstante, y solo durante un breve lapso de tiempo, Kollontai logró colocar las políticas de liberación reproductiva del proletariado —que figuras como Inessa Armand y Clara Zetkin también defendían— sobre la mesa de Lenin. Después de todo, y solo durante un breve lapso de tiempo, Alexandra fue la Comisaria del Pueblo para la Seguridad Social durante el primer gobierno soviético, hasta que dimitió a raíz de la protesta del comunismo de izquierdas por la ratificación por parte de sus camaradas del Tratado de Brest-Litovsk, en el que se cedía Finlandia a los «blancos». Su logro más celebrado fue la fundación en 1918 junto a Armand, del Jenotdel —el departamento femenino del Partido— que legalizó el aborto, pero que, desacertadamente, también quiso liberar a las mujeres musulmanas de sus burkas.

A diferencia de Fourier y de Marx (pero como la mayoría de marxistas de su tiempo), Kollontai consideraba que el trabajo era la llave para la liberación, y la persona trabajadora el sujeto del poscapitalismo. En su autobiografía, se lamenta de no haber ocupado el grueso de su vida femenina con trabajo, trabajo y más trabajo (revolucionario), en lugar de con todo ese maldito amor sin sentido. Según la visión de Kollontai, los trabajos productivos, y no de cuidados, tenían que ser la misión vital de las mujeres. Para Kollontai, socializar los cuidados es condición *sine qua non* del socialismo; y esto es así porque, para ella, es el trabajo (y no los cuidados) lo que en última instancia hace historia.

[39] Kollontai, *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman*, Iring Fetscher (ed.), traducida al inglés por Salvador Attansio, Nueva York, Herder and Herder, 1971 [1926], p. 38 [ed. cast.: *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada*, trad. por Horacio González Trejo, Barcelona, Horas y Horas, 2015].

Durante los años 1921 y 1922, Alexandra se posicionó junto a la antiautoritaria Oposición Obrera, una facción interna que discrepaba del Partido, y en un acto de valentía firmó la llamada «Carta de los veintidós» (que también pretendía oponerse al afianzamiento de un liderazgo despótico). Así, a mediados de los años veinte, la revolucionaria URSS que ella misma había ayudado a crear, hizo que volviera a exiliarse de su país; en esta ocasión, con el pretexto de largos destinos diplomáticos en el extranjero, incluido un significativo periodo en México. Desgraciadamente, Alexandra Kollontai parece abandonar sus creencias emancipadoras y sindicalistas, poniéndose al servicio de Stalin desde la distancia durante el resto de su vida; incluso a pesar de que aquel reinstaurara las formas de orden social más anticomunistas (además de patriarcales y conservadoras con el género). Ella nunca criticó a Stalin en público, sobrevivió y falleció en Rusia en 1952. No se pueden ignorar sus capitulaciones, pero aun así, creo que provoca un considerable placer saber que durante algunas décadas, la más famosa embajadora de la URSS por todo el mundo no solo fue *una de las primeras mujeres que ocupó una misión diplomática* (un hecho que nunca parece mencionarse en las historias de mujeres poderosas), sino que fue una libertina elegante, femenina, glamurosa y abolicionista de la familia. A pesar de que el imaginario del «amor rojo» de Kollontai no cuestionara lo suficiente los cimientos del trabajo asalariado y su compatibilidad con un futuro de humanos libres, su prole política de liberación sexual y sus costumbres personales «depravadas» inspiraron a millones de seres humanos en todo el mundo, y aún lo hacen a día de hoy. Aunque también la convirtieran en sujeto de enloquecidas calumnias, tanto

en los medios como vergonzosamente en su propio partido, cien años después, su nombre se celebra con honores entre las posturas más rojas de la sexualidad positiva por todo el mundo.

Red Love: A Reader on Alexandra Kollontai es un tomo gigantesco de manifiestos, cartas, boletines de combate, entrevistas, obras y ensayos neo-Kollontai que se publicó en Berlín en 2020.[40] Ese mismo año, la artista española Dora García publicaba *Amor Rojo* (en inglés, *Love With Obstacles*), un compendio de toda su investigación colaborativa sobre la vida y el legado de Kollontai, que acompañaba a su película homónima.[41] Yo descubrí el archivo y la película sobre el «amor rojo» de García en el marco de su exposición sobre Kollontai en Brooklyn (*Revolution, Fulfill Your Promise!*), en la que colaboré con unos talleres junto a la revolucionaria trans M. E. O'Brien. Los lazos que dibuja García entre el abolicionismo bolchevique de la familia, el transfeminismo mexicano contemporáneo y la militancia en las calles por la defensa del aborto me resultaron sobrecogedores.[42] Todas estas antologías y

[40] En *Alexandra Kollontai and the Utopian Imagination in the Russian Revolution* (2017), M. D. Steinberg defiende el utopismo erótico y emocional de Alexandra en estos sorprendentes términos: «Exploró la posibilidad de una sociedad comunista que habría permitido a la humanidad saltar por encima de las *zapovednyi rubezh* (fronteras prohibidas) de las leyes y de la necesidad económica normativa hasta un mundo de libertad». *Vestnik of Saint Petersburg University - History*, vol. 62, núm. 3, pp. 436-448. La colección *Red Love* está editada por Michele Masucci, Maria Lind y Joanna Warsza (Berlín, Sternberg Press).

[41] Dora García, *Love with Obstacles (Amor Rojo)*, Berlín, k-verlag, 2020.

[42] Dora García, «Revolution, Fulfill Your Promise!» en Amant Foundation, Brooklyn (NY), del 5 de febrero al 17 de abril de 2022.

emocionantes imágenes sugieren que nunca sabremos lo que Kollontai habría logrado con sus camaradas en el frente nacional ruso, en lo que respecta a la transformación del amor burgués en el «Eros alado» y el «compañerismo amoroso», si la contrarrevolución no se hubiera impuesto. Porque no está de más repetir que el abolicionismo de la familia de Kollontai fue activamente obstaculizado por otros bolcheviques. Michel Hardt cuenta:

> Para el VIII Congreso del Partido en 1919, Kollontai preparó una enmienda en la que afirmaba en términos explícitos la decadencia de la familia, pero Lenin, aunque simpatizaba con sus objetivos, afirmó que aún no era el momento adecuado, se dice que le respondió: «De hecho tenemos que salvar a la familia».[43]

Shulamith Firestone, feminismo revolucionario y los límites del kibutz

Salvar la familia ha sido la misión de un gran número de feministas en la historia; en parte por eso Kollontai (que, de nuevo, ni siquiera se consideraba a sí

Se proyectaron dos películas de García: *Si Pudiera Desear Algo*, 2021, y *Love Without Obstacles*, 2020, ambas producidas por Auguste Orts. Se puede encontrar más información en amant.org y en el ensayo de Liza Featherstone sobre la exposición: «A New Generation of Radicals Is Rediscovering Alexandra Kollontai», *Jacobin*, 31 de marzo de 2022, jacobinmag.com. Véase también: Featherstone, «Eros for the People: Alexandra Kollontai's Sex-Positive Bolshevism», *Lux*, núm. 1, enero de 2021, lux-magazine.com.

[43] Hardt, «Red Love...», p. 789. Hardt especifica que ese comentario de Lenin —señalado por Anna Itkina, amiga de Kollontai y biógrafa soviética oficial— se cita en Cathy Porter, *Alexandra Kollontai: The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin*, The Dial Press, 1980, p. 337.

misma feminista) solía oponerse a los movimientos que se autodenominaban feministas. Pero saltemos ahora casi cincuenta años, pasemos de Leningrado al Lower East Side y conozcamos a la judía neoyorquina, titulada por la escuela de arte de Chicago y feminista mesiánica Shulamith Firestone; la cual a la avanzada edad de veinticuatro años escribió su divertidísimo y entretenido manifiesto y aun así profundamente filosófico freudiano, reichiano, marxista, engelsiano y beauvoiriano (publicado en 1970).[44]

Aunque resulta extraño que este manifiesto nunca mencione a Kollontai por su nombre, la autora sugiere —aunque sin extenderse demasiado— que «el fracaso de la Revolución Rusa se puede vincular directamente al fracaso de sus intentos por

[44] A la cabeza de mi lista de escritos sobre Firestone está Madeline Lane-McKinley, «The Dialectic of Sex, after the Post-1960s», *Cultural Politics*, vol. 15, núm. 3, 2019, pp. 331-342, en el que Madeline argumenta que *Dialéctica* debería entenderse como parte de la ola de Shulamith Firestone que incluye a Piercy, Delany, Butler y Le Guin: «De manera conflictiva, *La dialéctica del sexo* se ha situado como ejemplar de los cánones de la segunda ola del feminismo radical, en lugar de como su primera crítica inherente y amplia». También son indispensables: Victoria Margree, *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone,* Londres, Zero Books, 2018, y Kathi Weeks, «The Vanishing Dialectic: Shulamith Firestone and the Future of the Feminist 1970s», *South Atlantic Quarterly*, vol. 114, núm. 4, 2015, pp. 735-754. Yo también he publicado varios tributos a Firestone cariñosamente emotivos y mordaces, en contra del profundo racismo de su capítulo cinco (y de la blanquitud de su proyecto en general), pero leyéndola como una ciberutópica prototrans: Sophie Lewis, «Shulamith Firestone Wanted to Abolish Nature - We Should, Too», *The Nation*, 14 de julio de 2021, thenation.com; Sophie Lewis, «Low-Tech Grassroots Ectogenesis», *brand new life*, 2 de abril de 2021, brand-new-life.org, y Sophie Lewis, «Disloyal Children of Shulamith Firestone: Updating Gestational Utopianism for the Twenty-First Century», *Interference*, vol. 2, 2021.

eliminar la familia y la represión sexual».[45] Hambrienta por descubrir alguna pista que le ayudara a volver a intentarlo de nuevo, Shulie Firestone viajó a Israel para estudiar la vida en un kibutz colono-socialista; escudriñó la polémica obra de Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (trad. 1962), sobre la invención de la figura de la menor, e investigó de forma más general el movimiento internacional de «escolarización libre» o «no escolarización», sobre todo el «enfoque radical de la crianza» que promulgaba A. S. Neil en su pseudocomuna para menores de pago, Summerhill, en Suffolk (Inglaterra).[46] Decepcionada con sus experiencias, informó a sus hermanas estadounidenses de que los habitantes del kibutz de «extrema izquierda» eran casi tan patriarcales y conservadores en lo sexual, como sus homólogos que no eran de izquierdas, de hecho, como la sociedad en general. En resumen, afirmó que «el kibutz no es más que una comunidad granjera de colonos que se ve temporalmente forzada a sacrificar las estructuras sociales tradicionales para adaptarse mejor a un conjunto peculiar de condiciones nacionales».[47]

---

[45] Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Londres, Verso, 2012 [1970] [ed. cast.: *La dialéctica del sexo*, trad. por Ramón Rihé Queralt, Barcelona, Editorial Kairós, 1976].

[46] Sin duda, Firestone era despiadada: «Summerhill no es ningún enfoque "radical" de la crianza, más bien es liberal. Neil, una suerte de profesor de escuela amable y bondadoso [...] ha montado un pequeño retiro para aquellas víctimas de nuestro actual sistema cuyos progenitores tienen el dinero y las ideas liberales para mandarlas allí», *The Dialectic of Sex*, p. 216.

[47] *The Dialectic of Sex...*, p. 215.

Firestone, la autoproclamada fundadora y teórica del movimiento estadounidense de liberación de las mujeres, defendía «la abolición de la fuerza de trabajo bajo un socialismo cibernético» y «la difusión de las tareas del parto y de la crianza a la sociedad en su conjunto, tanto a hombres como a mujeres». La ectogénesis —un útero-máquina— es una parte importante de esta imagen especulativa.[48] Pero sobre todo, sostiene, las mujeres deben liberar a las infancias y a sí mismas del patriarcado capitalista: tomar el control de la tecnología, erradicar la tiranía del trabajo, automatizarlo (incluso el trabajo reproductivo, en la medida de lo posible) y acabar con el tabú del incesto para que el juego, el amor y la sexualidad puedan «[fluir] sin trabas».[49] Por eso, para muchas mujeres estadounidenses en los años setenta fue tan importante el (nada sorprendente) fracaso del kibutzismo por abolir la familia en el territorio palestino ocupado. Como afirma Kathi Weeks en la apertura de su ensayo de ingenioso título, «The Most Infamous Feminist Proposal» [La propuesta feminista más infame]: la «infame propuesta de los comunistas» se convirtió brevemente en la postura del movimiento de liberación de la mujer.

Sí, la liberación de las mujeres, en su ardiente apogeo, significaba abolir la familia. En 1969, la revista del movimiento estadounidense, autoeditada con mimeógrafo, *WOMEN: A Journal of Liberation*, publicó la extensa declaración de Linda Gordon «Functions of

[48] Para una historia sobre la fantasía ectogénica y mis pensamientos sobre una posible revolución de las *BioBag* liderada por gestantes, véase: Sophie Lewis, «Do Electric Sheep Dream of Water Babies?», *Logic*, núm. 8, 3 de agosto de 2019, logicmag.io.
[49] *The Dialectic of Sex...*, p. 242.

the Family» [Funciones de la familia], en la que dibujaba la postura feminista revolucionaria de que «la familia nuclear debe ser destruida y la gente debe encontrar formas mejores de vivir en común. Además, este proceso debe preceder y también seguir al derrocamiento del capitalismo».[50] Fue al año siguiente cuando la gran publicación de *La dialéctica del sexo. En defensa de la Revolución feminista* conmocionó al mundo. La obra maestra de Firestone expresa un ferviente rechazo a casi todas las premisas «naturales» de la sociedad estadounidense («casi» porque su capítulo sobre la raza es deplorablemente racista y porque no aparece ninguna persona queer).[51] Anticipa una visión de un futuro en el que —tras haber eliminado el capitalismo, el trabajo y la propia distinción de sexo— menores y adultas viven democráticamente en grandes hogares no genéticos. Como veis, Shulie consideraba que el derrocamiento de la clase, el trabajo y los mercados era una tarea evidentemente necesaria que apenas hacía falta defender. Lo que de verdad le interesaba era la abolición de la cultura y la naturaleza, nada menos: empezando por el «amor» patriarcal y su «cultura del romance», por un lado; y el embarazo, por el otro.

La ambición de Shulie resultó alarmante para sus lectoras. Pero en los años setenta, quienes la leían al menos tenían cierto contexto para entender su propuesta de abolir las distinciones sexuales y generacionales. En aquel entonces, prácticamente todas las feministas, desde Kate Millett hasta Toni Cade

---

[50] Linda Gordon, «Functions of the Family», *WOMEN: A Journal of Liberation*, vol. 1, núm. 2, 1969, pp. 20-23.

[51] Sophie Lewis, «Shulamith Firestone Wanted to Abolish Nature -We Should, Too...».

Bambara, denunciaban que la familia era algo opresor para las mujeres y las infancias, además de ser antierótica y supremacista blanca.[52] «La principal institución del patriarcado es la familia», escribe Millett en 1968.[53] Incluso Betty Friedan, antes de retractarse de su postura antifamiliar una década después, consideraba en 1963 que el hogar privado era «un agradable campo de concentración». El cuidado infantil comunitario, gratuito, universal, las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana era una demanda feminista que se podía considerar *tibia*. Si muchas de nosotras hoy no conocemos esta historia de la demanda de las mujeres por la abolición de la familia es porque primero fue derrotada y después activamente anulada. En 1981, Cheryl Clarke sonaba algo más aislada de la corriente predominante y quizás algo insegura de sí misma (a pesar de sus bravatas) cuando, en la reconocida antología de mujeres racializadas, *This Bridge Called My Back*, escribió: «Hasta

[52] La antología de Toni Cade de los años setenta, *The Black Woman,* contenía varias piezas antifamilia (en concreto de Audre Lorde y Kay Lindsey). En febrero de 1970, se reunieron quinientas mujeres en la Conferencia por la Liberación de la Mujer en el Ruskin College (Oxford), muchas de las oradoras expresaron el deseo —y principio central del feminismo— de que las infancias «se liberen de nosotras [progenitores/adultas]». Para una perspectiva sobre el naufragio que supusieron los primeros años de la década de 1980, véase Lynne Segal, *What Is to Be Done About the Family?*, Harmondsworth, Penguin, 1983. En medio de toda la reacción violenta, Kate Millet se volvió más radical sobre la liberación de la infancia, en 1984 escribía que la desexualización «es la manera en que las personas adultas controlan las infancias». «Beyond Politics: Children and Sexuality» en *Pleasure and Danger*, Carole Vance, Routledge [ed. cast. *Placer y peligro; explorando la sexualidad femenina*, trad. por Julio Velasco y M.ª Ángeles Toda, Talasa, Madrid, 1989].

[53] Kate Millett, *Sexual Politics...*, p. 33.

donde yo sé, cualquier mujer que se denomine feminista debe comprometerse con la liberación de todas las mujeres de la heterosexualidad forzada según se manifiesta en la familia, en el Estado y en Madison Avenue».[54]

Desde la victoria capitalista durante los largos años sesenta, el grito por la abolición de la familia se ha enterrado bajo una extraña suerte de vergüenza, en palabras de Week: «Las feministas han intentado retroceder».[55] En una amplia cobertura para *Village Voice* en 1979, «The Family: Love It or Leave It» [La familia: o la amas o la odias], la feminista revolucionaria Ellen Willis se propone expresamente abordar el siguiente fenómeno: «La mentalidad que inspiró a las veteranas de los años sesenta a decir cosas como: "No tuvimos éxito con la abolición de la familia. Lo que demuestra que estábamos equivocadas, la familia es necesaria"».[56] Afirma que el cambio radical de postura la estaba volviendo loca. Al resignarse a la derrota a finales de los años setenta, la izquierda se arrojó en masa a los brazos de la nostalgia, romantizando la familia y culpando al capitalismo de su colapso (cuando justo diez años antes la había criticado, culpando al capitalismo de su persistencia). Descubrió que, entre sus antiguas compañeras, no solo había un repentino anhelo por un aislamiento burgués en pareja, sino también una justificación

[54] Cheryl Clarke, «Lesbianism: An Act of Resistance» en Moraga y Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1981, pp. 141-151.

[55] Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, mayo de 2021.

[56] Ellen Willis, «The Family: Love It or Leave It», *The Village Voice*, 17 de septiembre de 1979, villagevoice.com.

impresa de ello en forma de libros profamilia como *Refugio en un mundo despiadado* (edición original de 1977) del antes «neomarxista» y moralista conservador Christopher Lasch.

La obra de Willis planteaba que el impulso de la izquierda por darse golpes en el pecho y declarar la derrota, aunque comprensible, resulta indulgente. La autora nos recuerda a nosotras, su gente, que la experiencia del fracaso *per se* es una razón muy pobre para decidir que los objetivos de los años sesenta fueran incorrectos: «Que en unos pocos años no lográramos revolucionar una institución que ha durado miles de años, que ha prestado funciones indispensables, así como opresivas, es algo que apenas debería sorprendernos ni avergonzarnos». Repito, no deberíamos avergonzarnos. Tampoco debería sorprendernos que el proceso de derrota material e imaginativa que Willis ya documentaba en *Village Voice* antes de que Thatcher llegara al poder en Gran Bretaña —y Reagan en Estados Unidos— se fuera afianzando en los años siguientes. Haríamos bien en recordar que da igual cuántas voces neo-Laschianas surjan a nuestro alrededor —da igual cuántas alianzas «fascistoides» («rojipardas») y cuántas «defensas del patriarcado» feministas pseudomarxistas aparezcan—,[57] siempre se puede coger el hilo, convertirlo en una mecha y prenderlo.

---

[57] Aquí «rojipardo» es una referencia a la trayectoria de la «izquierda sucia», desgraciadamente no tan infrecuente, que en este caso ejemplifica la filósofa Nina Power, quien se autodescribe como «señora de los márgenes», una comprometida reaccionaria antitrans, en su día conocida como feminista marxista, que en 2022 publicó una pieza titulada «Why We Need the Patriarchy» [Por qué necesitamos el patriarcado] en *Compact*, una plataforma en línea dedicada al antiliberalismo (también conocido como la

Incluso en la profunda desolación de los años ochenta, las feministas marxistas colaboraron para mantener viva la posibilidad de abolir la familia, al menos en el plano discursivo. En 1983, Lynne Segal recopiló y editó, a través de la Socialist Society británica, una colección titulada *What Is To be Done About the Family?*, que recogía sobrias reflexiones en torno a las contradicciones de la crianza neoliberal y lo mucho que les faltaba por recorrer a Mica Nava, Denise Riley y demás.[58] En 1991, Barrett y McIntosh escandalizaron a gran parte de la izquierda británica: primero, al especular que «cuidar, compartir y amar estarían más generalizados si la familia no los exigiera para sí misma»,[59] y después, al señalar que el «familiarismo» más reciente del Partido Laborista incluso superaba al de Thatcher. El libro firmado por McIntosh y Barrett, *The Anti-Social Family*, plantea un argumento moderno que aún conserva su fuerza sobre la incompatibilidad fundamental del socialismo y el familiarismo. «El colectivismo de la familia privatizada tiende a debilitar la fuerza del colectivismo social más amplio», explican concienzudamente que «cuanto más fuertes se espera que sean las familias, y cuanto mayor apoyo representan, más débiles se vuelven el resto de instituciones de apoyo que hay fuera de ella».[60]

«tercera vía», izquierda-derecha o conservadurismo rojipardo, por la camisa parda). La pieza en cuestión señala un argumento propatriarcado del libro de Power, *What Do Men Want?: Masculinity and Its Discontents*, publicado por Allen Lane.

[58] Lynne Segal, *What is to be done about the Family? - Crisis in the Eighties*, Penguin Books/Socialist Society, 1983.

[59] Barrett y McIntosh, *op. cit.*, p. 80.

[60] Ibídem, p. 171.

En aquel momento estas feministas iban a contracorriente: la mayoría de sus compañeras se precipitaban por tranquilizar a un público angustiado y escandalizado diciéndole que no eran antifamilia; que de hecho, querían más familia, ¡no menos![61] Entiendo este cobarde truco de magia. Yo misma he participado a veces de él, por ejemplo, al aceptar que mi primer libro, *Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia*, pudiera entenderse simplemente como una demanda de más parentesco. Después de todo, cuando la «familia», incluso a nivel del lenguaje, es un sinónimo de la conexión humana, oponerse a ella parece querer decir que odias el amor.[62] Hay que apuntar que a Shulie no le intimidó esta acusación. Más incluso que Kollontai antes de ella, estaba preparada para afirmar: «abajo el amor»[63] —es

---

[61] Dos ejemplos prominentes de este retroceso: «Women's Lib is not trying to destroy the American family» (Gloria Steinem); «Feminists have not tried to "destroy the family". We just thought the family was such a good idea that men might want to get involved in it too» (Barbara Ehrenreich).

[62] Para una crítica de la postura del «odio» como enemigo de la humanidad (a través de un relato del acoso que sufrí personalmente en internet por parte de antiabortistas), véase: Sophie Lewis, «Hello to My Haters: Tucker Carlson's Mob and Me», *Dissent*, 2020, dissentmagazine.org. Una gran turba de populistas católicos y de lo que Richard Seymour denomina socialistas «normativas» reaccionaron al concepto «abolición de la familia» y a mi libro *Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia*, con verdadero odio, y así es como debe ser. Un puñado de ejemplos: Mary Harrington, «Return of the Cyborgs», *First Things*, 11 de enero de 2022; Angela Nagle, «Products of Gestational Labor», *The Lamp*, 2020; Michael McCaffrey, «The woke left are demonizing parents and want to abolish the family: It's the intellectual equivalent of a toddler's tantrum», *RT*, 2020; Kimberly Ellis, «Family love is the foundation of civilization», *MercatorNet*, 2021, y el Substack de Freddie De Boer (freddiedeboer.substack.com), 29 de diciembre de 2021.

[63] El azaroso marxismo feminista radical de Firestone (que en general solía acertar) exploraba la materialidad tras el cliché aparente-

decir, el amor que ahora conocemos— mientras anhelaba la llegada de la «transexualidad saludable» posheterosexual, poshomosexual y que, según ella conjeturaba, transformaría el significado del erotismo difundiéndolo por toda la sociedad. Como Kollontai, esta camarada aspiraba a un amor mejor, un amor que hasta el momento resultaba impensable, el amor rojo. Firestone era una gran amante. Por los afectuosos relatos de sus amistades, le encantaba el sexo con hombres. Sin embargo, en las actuales circunstancias históricas, luchar por el amor significa necesariamente ser una persona «odiante». Shulie colaboró en el sabotaje de ferias nupciales, asaltó desfiles de belleza y planteó seriamente la posibilidad táctica de un «boicot a la sonrisa» (porque «la sonrisa [de la] infancia o [de la] mujer [...] indica el consentimiento de la víctima para con su propia opresión»).[64] Susan Faludi apunta con sequedad que «sus detractoras la acusaban de tendencias homicidas».[65]

Además de editar y producir la efímera (aunque imperecedera) publicación militante y autoeditada sobre la liberación de la mujer, *Notes*, nuestra utópica

---

mente psicológico de que «las mujeres viven para amar y los hombres para trabajar»; como apunta Kathi Weeks, el giro que se dio a esta idea en el siglo XXI fue que entonces *todo el mundo* tenía que amar su trabajo e incluso *estar enamorado* del trabajo. Sobre algunas de las revolucionarias tradiciones del feminismo del (anti)amor y el antitrabajo, véase: Jennifer C. Nash, «Practicing Love: Black Feminism, Love-Politics, and Post-Intersectionality», *Meridians*, vol. 11, núm. 2, 2011, pp. 1-24, y Kathi Weeks, «Down with Love: Feminist Critique and the New Ideologies of Work», *Women's Studies Quarterly*, vol. 45, núm. 3 y 4, 2017, pp. 37-58.

[64] *The Dialectic of Sex...*, p. 90.

[65] Susan Faludi, «Death of a Revolutionary», *The New Yorker*, 8 de abril de 2013, newyorker.com.

antepasada aguafiestas colaboró en la fundación de distintos grupos revolucionarios. New York Radical Women [Mujeres Radicales de Nueva York], Redstockings y New York Radical Feminists [Feministas Radicales de Nueva York], que a veces llevaban a cabo acciones directas contra, por ejemplo, las oficinas de la revista *Ladies' Home Journal*, cuyas copias Shulie hizo pedazos delante de su editora. Sin embargo, justo después de la publicación de *Diléctica*, Firestone nos parte el corazón con su retirada del mundo de la política para siempre. Algunos relatos afirman que llegó a pensar que el feminismo le había «arruinado la vida».[66] Su gran segundo libro, que pretendía «sentar las bases de un nuevo y poderoso arte femenino —con potencial para transformar nuestra propia definición de cultura»—, nunca llegó. En 1998, apareció por fin un texto de seguimiento: *Airless Spaces*, una pequeña colección fragmentaria de historias sobre la encarcelación psiquiátrica de Shulamith y otras internas.[67] En 2012, Shulie murió sola en su piso. Miles y miles de sus antiguas compañeras se reunieron en homenajes celebrados en su honor y recordaron lo imposible que fue, en todos los sentidos.[68] Incluso quienes no la soportaban fueron testigos apasionados de cómo Shulamith Firestone cambió el mundo.

---

[66] Me lo contó Lori Hiris, con quien estoy en deuda por su disposición a estar en desacuerdo conmigo y a debatir largo rato al teléfono sobre la última etapa de la vida de Firestone.

[67] Shulamith Firestone, *Airless Spaces*, Los Ángeles, Semiotext(e), 1998.

[68] Algunos de los muchos homenajes los recopiló Dayna Tortorici para *n+1*, «In Memoriam: On Shulamith Firestone», *n+1*, número 5, invierno de 2013, nplusonemag.com.

Liberación gay y lesbiana (e infantil)

Hay pocas oportunidades históricas perdidas que me provoquen más frustración que la negativa de Shulie y su movimiento por vincularse —en la teoría y en la práctica— con la Liberación Gay, la floreciente insurgencia paralela que lideró las libertades económicas, sexuales y de género de la juventud y que atacó el hogar nuclear privado «desde fuera» (tal y como suele expresarlo el activismo homosexual). No me cabe duda de que hubo ocasiones para la solidaridad y la conspiración contra la familia desde principios de la década de 1960. La familia euroestadounidense seguía produciendo grandes cifras de personas fugitivas: niñas y mujeres que huían de las violaciones, el abuso, las agresiones o simplemente del matrimonio; y jóvenes homosexuales, trans o intersex a quienes sus propios progenitores echaban de casa. Desde mi punto de vista, si el abolicionismo de la familia del Frente de Liberación Gay hubiera colaborado, de forma duradera, con el abolicionismo de la familia del movimiento de liberación de las mujeres y el Black Power, el principio acuñado por el lesbianismo de «maternar contra la maternidad» (Adrienne Rich)[69] habría adquirido

[69] Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, Norton, 1986 [ed. cast.: *Nacemos de mujer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019]. La académica canadiense del «feminismo matricéntrico» Andrea O'Reilly propone —por ejemplo en la colección que ha editado, *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*, Nueva York, SUNY Press, 2004— que el principio de «maternar contra la maternidad» fue el legado político fundamental de Rich. Por mi parte, he intentado teorizar una ampliación transfeminista, abolicionista de la familia, de esta dialéctica. Véase Sophie Lewis, «Mothering against motherhood: doula work, xenohospitality and the idea of the momrade», *Feminist Theory*, 10 de enero de 2022. Una versión anterior de ese trabajo se publicó en *Salvage Quarterly* en 2020.

una nueva potencia abolicionista del género y de la blanquitud. En la situación actual contamos con genealogías, ampliamente desvinculadas entre sí, de los esfuerzos de las distintas comunidades oprimidas por «aprender a maternar por nosotras mismas» (la última frase es de Audre Lorde).[70] Michael Bronski, historiador queer, escribe: «En la jerga homosexual de los años cincuenta y sesenta, al hombre gay mayor que se ocupaba de orientar o aconsejar a otros más jóvenes que acababan de salir del armario, se le llamaba "madre"».[71] No obstante, la popularidad de una teoría positiva (además de utópica) del *maternar* de cualquier género se reducía a medida que, según avanzaba el siglo, las organizaciones gais tuvieron que reaccionar ante el catastrófico estado de excepción, a la emergencia comunitaria y a la escasez de recursos en los centros de cuidados paliativos que supuso el SIDA.[72]

---

[70] Audre Lorde en «Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger», *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 173.

[71] Michael Bronski, «When Gays Wanted to Liberate Children», *Boston Review*, 8 de junio de 2018, bostonreview.net.

[72] En el amplio arco del Frente de Liberación Gay, incluida su atención a las condiciones de posibilidad materiales o de clase para el queerismo insurgente, la historia del «efeminismo» de los hombres gais feministas radicales y lo que impulsó la «desefeminización» general del movimiento gay, véase, por ejemplo: Emily Hobson, *Lavender and Red: Liberation and Solidarity in the Gay and Lesbian Left*, Berkeley, University of California Press, 2016; Sherry Wolf, *Sexuality and Socialism: History, Politics, and Theory of LGBT Liberation*, Londres, Haymarket, 2009; Alan Sears, «Queer Anti-Capitalism: What's Left of Lesbian and Gay Liberation?», *Science & Society*, vol. 69, núm. 1, 2005, pp. 92-112; John D'Emilio «Capitalism and Gay Identity» en *Culture, Society and Sexuality*, Londres, Routledge, 1983 [2006]; David Paternotte, «Tracking the Demise of Gay Liberation Ideals», *Sexualities*, vol. 17, núms. 1/2, 2014, pp. 121-138, y Jeffrey Edwards, «AIDS, Race, and the Rise and Decline of a Militant Oppositional Lesbian and Gay Politics in the US», *New Political Science*, vol. 22, núm. 4, 2000, pp. 485-506.

Oficialmente, el movimiento por la liberación homosexual estalló en la cafetería Compton's de San Francisco, en agosto de 1966, cuando *drag queens* y mujeres trans se sumaron a una organización llamada Vanguard y se sublevaron contra los policías que les golpeaban y les perseguían sistemáticamente.[73] Después, el movimiento alcanzó escala global en junio de 1969, con los disturbios contra la policía en Stonewall Inn, Nueva York. En 1970, las veteranas de Stonewall y militantes del Frente de Liberación Gay, Sylvia Rivera, Marsha P. Johnson, Bambi L'Amour, Bebe Scarpi y otras más fundaron Street Transvestite Action Revolutionaries [Acción Travesti Callejera Revolucionaria] (STAR, por sus siglas en inglés). Ayudándose de una conocida en la mafia con conexiones en el sector inmobiliario, organizaron una recaudación de fondos y abrieron la comuna transgénero STAR House en el East Village. Allí, las buscavidas transfemeninas más mayores maternaban a docenas de refugiadas recién llegadas, huidas de la familia heteropatriarcal; así se desarrolló el «Gay Power», mientras salvaban la vida a muchas jóvenes transfemeninas o queer a quienes se referían como sus «hijas».[74] Mientras tanto, de vuelta a San Francisco, el organizador

---

[73] Sobre esta historia, véase, por ejemplo: *Screaming Queens: The Riot at Compton's Cafeteria* (2005), dirección Victor Silverman y Susan Stryker, 57 min.; y Susan Stryker, *Transgender History*, Nueva York, Seal Press, 2008.

[74] Sobre STAR House, véase: Stephan Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement in New York: «An Army of Lovers Cannot Fail»*, Nueva York, Routledge, 2007; «Sylvia Rivera» en los archivos de Zagria (A Gender Variance Who's Who), zagria.blogspot.com; la página web de Reina Gossett, reinagossett.com; el fanzine publicado por Untorelli Press, *Street Transvestite Action Revolutionaries: Survival, Revolt, And Queer Antagonist Struggle*, 2013; y Leslie Feinberg, «Street Transvestite Action Revolutionaries», *Workers World*, 2006, workers.org.

de la asociación Estudiantes por una Sociedad Democrática (SDS, por sus siglas en inglés), Carl Wittman, estaba escribiendo «Refugees from Amerika: A Gay Manifesto» [Refugiadas de Amérika: un manifiesto gay], en el que apelaba a la población homosexual a aspirar a algo más que a «guetos gais» y elogiaba la emergencia de «comunas de liberación homosexual». Wittman afirmaba: «Debemos gobernarnos a nosotros mismos y utilizar nuestras propias estrategias para mejorar nuestras vidas».[75] Al mismo tiempo, dada la patologización que voces expertas hacían de esta población (que llegaba a la tortura psiquiátrica o al encarcelamiento), el activismo gay y lesbiano se dedicó a organizar el «orgullo loco», la liberación de las pacientes y la «antipsiquiatría». Una conferencia titulada «Schizo-Culture» [Cultura esquizo] reunió a personas queer y «psicópatas» neurodivergentes para desafiar el poder de progenitores y profesionales de la medicina.[76]

A pesar de sus precarias condiciones de acceso a la vivienda, las trabajadoras sexuales racializadas trans desarrollaron mecanismos de supervivencia en las grietas y los márgenes de la sociedad supremacista blanca, sus teorías inmanentes sobre la liberación homosexual se estaban extendiendo por todo el mundo. En 1971, el recién fundado Front Homosexuel d’Action Révolutionnaire francés publicó un comunicado declarando su intención de

[75] Carl Wittman, «Refugees from Amerika: A Gay Manifesto», 1970, historyisaweapon.com.

[76] Para saber más sobre estas alianzas, consúltese: Abram Lewis, «“We Are Certain of Our Own Insanity” Antipsychiatry and the Gay Liberation Movement, 1968-1980», *Journal of the History of Sexuality*, vol. 25, núm. 1, 2016, pp. 83-113.

«hacer explotar la familia patriarcal».[77] Ese mismo año, el Frente de Liberación Gay de Londres lanzó su manifiesto: «Toda nuestra sociedad está construida en torno a la familia patriarcal», en su análisis afirmaban:

> El plan dice «nosotros dos contra el mundo», y eso puede resultar protector y reconfortante. Pero también asfixiante [...] Por separado, o aislados en parejas, somos débiles; como la sociedad quiere que seamos. La sociedad no puede reprimirnos tan fácilmente si nos fundimos juntos [...] Tenemos que unirnos, que comprendernos, que vivir juntos [...] [Pero] nuestras comunas y colectivos homosexuales no deben ser meras soluciones habitacionales prácticas, o aún peor, nada más que extensiones de los guetos gais [...] Tenemos que cambiar nuestra actitud ante nuestras propiedades personales, ante nuestros amantes, ante nuestras prioridades cotidianas en el trabajo y en el ocio, incluso ante nuestra necesidad de privacidad.[78]

A medida que el Frente de Liberación Gay ganó impulso, estas ideas empezaron a concretarse. En 1972, un grupo de activistas se trasladaron desde Boston hasta la Convención Nacional Demócrata en Miami y repartieron folletos al público asistente con sus diez demandas (entre otras, abolición de la policía y fin del imperialismo estadounidense), muchas de las cuales aún hoy nos resultan familiares. Sin embargo, la demanda número seis no es algo que la opinión demócrata de hoy en día escuche muy a menudo:

---

[77] Citado en Jacques Girard, *Le mouvement homosexuel en France 1945-1980*, París, Syros, 1981. Para saber más sobre el abolicionismo de la familia del FHAR, recomiendo *F.H.A.R.*, un breve documental dirigido por Carole Roussopoulos (1971), 26 min, mubi.com.

[78] Gay Liberation Front: «Manifesto», 1971, revisado en 1978, sourcebooks.fordham.edu.

> La crianza debería ser una responsabilidad colectiva del conjunto de la comunidad. Cualquier derecho jurídico que tengan los progenitores sobre «su» prole debería disolverse y cada menor debería ser libre para elegir su propio destino. Deben crearse centros de cuidado infantil gratuitos y abiertos las veinticuatro horas en los que maricas y lesbianas puedan compartir la responsabilidad de la crianza.[79]

Muchos movimientos de entonces, desde el [Frente] de Liberación de Lisiadas hasta el Flower Power, se esforzaron explícitamente por pensar cómo generar solidaridad con la infancia. Las Panteras Negras crearon colegios e intervinieron enérgicamente en el sistema escolar con desayunos gratuitos y programas extraescolares. Proliferaron decenas de centros de día de todo tipo organizados por lesbianas y feministas —además de proyectos de no escolarización como Summerhill, tal y como vimos—, algunos con la esperanza de comenzar un diálogo con la infancia sobre qué podría significar su liberación.

Según el relato de Bronski, al menos quince libros publicados en el multitudinario mercado estadounidense promovieron durante los años setenta la idea de la liberación infantil y de los derechos de la infancia (incluido su derecho a tener más de uno o dos progenitores). Algunos ejemplos son el de David Gottlieb, *Children's Liberation* (1973) y el de Beatrice y Ronald Gross, *The Children's Rights Movement: Overcoming the Oppression of Young People* (1977).[80] Como

[79] La lista de diez demandas, que comienza con «El Frente de Liberación Gay de Boston exige que los siguientes principios se incorporen a la Plataforma del Partido Demócrata de 1972» se reproduce al final del ensayo de Michael Bronski, «When Gays Wanted to Liberate Children».

[80] Para más información sobre la liberación infantil, consúltese:

demuestra Gumbs, las revistas del movimiento como *Off Our Backs* incluían piezas antirracistas de varios autores que denunciaban las «ideas patriarcales que afirman que las infancias son propiedad de sus progenitores». Las amantes lesbianas interraciales, Mary Peña y Barbara Carey, por ejemplo, afirmaban: «[la infancia] no es propiedad del patriarcado / tampoco es propiedad nuestra / solo es propiedad de sí misma». En la misma línea, en la Conferencia Nacional de Gais y Lesbianas del Tercer Mundo de 1979 —en la que Audre Lorde pronunció un discurso imprescindible— un grupo de lesbianas acordó la siguiente afirmación: «Toda la prole de las lesbianas es nuestra».[81] En algunas ciudades, activistas por el movimiento de liberación gay, que se autodenominaban efeministas, plantearon que «los hombres gais deberían ponerse al servicio de las mujeres, asumiendo sus tareas

---

Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex...*; Joan Chatfield-Taylor, «A Child's View of Kids' Lib», *San Francisco Chronicle*, 23 de noviembre de 1976; David Gottlieb, *Children's Liberation*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973; Richard Farson, *Birthrights*, Nueva York, Macmillan, 1974; Beatrice Gross y Ronald Gross, *The Children's Rights Movement: Overcoming the Oppression of Young People*, Nueva York, Anchor Books, 1977; John McMurtry, «The Case for Children's Liberation», *Interchange*, vol. 10, núm. 3, 1979, pp. 10-28; Kate Millett y M. Blasius, «Sexual revolution and the liberation of children», *The Age Taboo: Gay Male Sexuality, Power and Consent*, 1981; Isobelle Barrett Meyering, «Liberating Children: The Australian Women's Liberation Movement and Children's Rights in the 1970s», *Lilith*, núm. 19, 2013, pp. 60-75.

[81] Alexis Pauline Gumbs hace una poderosa reflexión sobre este momento y sus consecuencias en «m/other ourselves: A Black queer feminist genealogy for radical mothering», *Revolutionary Mothering: Love on the Front Lines*, Gumbs, Williams y Martens, Oakland, PM Press, 2016; así como en su tesis doctoral, «"We Can Learn To Mother Ourselves": The Queer Survival of Black Feminism», Duke University, 2010, dukespace.lib.duke.edu.

tradicionales del hogar, incluida la crianza, para impulsar el ascenso de las mujeres al poder». Algunos militantes hombres, siguiendo el ejemplo del movimiento por la liberación de las mujeres, fundaron colectivos masculinos de cuidado infantil.[82]

En los años ochenta, en lugar de levantarse contra la Mayoría Moral de tiempos de Reagan o contra la cruzada homófoba de Anita Bryant «Salvad a nuestros hijos» (que equiparaba la homosexualidad con la pedofilia), el grueso del movimiento se alejó de cualquier vínculo con la infancia y en su lugar se concentró en sobrevivir al SIDA. La voluntad de hacer estallar la familia nuclear fue sustituida por una agenda basada exclusivamente en los derechos, que terminó por revitalizar la familia nuclear al volver a incidir en su necesidad simbólica y práctica. Después, tras las muertes masivas y evitables de personas queer inducidas por el VIH, pero provocadas por la plaga de Reagan, surgió un nuevo sujeto gay «homonormativo» en la escena estadounidense: contenido en lo erótico, con acceso al crédito, productivo y con potencial progenitor. A día de hoy (exactamente igual que con el feminismo) la idea de que los intereses LGTBQ puedan amenazar al matrimonio o que estén mínimamente relacionados con desafiar a la familia es algo desconocido, salvo en los márgenes del evangelismo religioso. En algunas metrópolis, el tipo de homosexualidad burguesa («gais

---

[82] Para obtener información sobre un colectivo de cuidado infantil que tengo cerca, visítese Philly Childcare Collective, phillychildcarecollective.com. Para consultar la página web de una red contemporánea que se apoya en el legado de los colectivos masculinos de crianza del Gay Power y del movimiento por la liberación de las mujeres, véase: The Intergalactic Conspiracy of Childcare Collectives, o ICCC, intergalactic-childcare.weebly.com.

normativos») que el activismo por la liberación homosexual antaño identificaba como el enemigo es hoy casi hegemónica. La familia homosexual —que el Gay Power esperaba convertir en un oxímoron— se ha convertido en un factor decisivo para la salvación de la familia.

Salario para el Trabajo Doméstico y la Organización Nacional de Derechos de Bienestar

Poco después de que el Frente de Liberación Gay empezara a desarrollarse en Estados Unidos, un grupo de feministas marxistas «autónomas» en Italia lanzó la campaña llamada Salario para el Trabajo Doméstico. El grupo original estaba encabezado por Leopoldina Fortunati y Mariarosa Dalla Costa; poco después, sus compañeras de Canadá, Inglaterra y Nueva York —incluidas Selma James, Silvia Federici, Margaret Prescod y Nicole Cox— las ayudaron a coordinar las secciones de la red que fueron proliferando, lo que culminó en el Comité Internacional de Salario para el Trabajo Doméstico. No tardaron en surgir subgrupos como Wages Due Lesbians [Salarios debidos a las lesbianas], el Colectivo Inglés de Prostitutas y Mujeres Negras por el Salario para el Trabajo Doméstico. Pero, ¿cuál era la tarea? Organizar una huelga internacional de mujeres, un secuestro de los medios de reproducción (un secuestro del dinero contante y sonante, por lo menos para empezar). Daba igual que la sociedad estuviera de acuerdo en que efectivamente a las mujeres se les debía un salario por su trabajo, como rezaba el eslogan: *¡Mujeres de todas las edades, exigid vuestros jornales!* Salario

para el Trabajo Doméstico era un «aviso» a «todos los gobiernos». Exigían la totalidad del dinero que se le debía a su sexo, de forma «íntegra y retroactiva». Salario para el Trabajo Doméstico ideó un aforismo extraordinariamente preciso para explicar su punto de vista al respecto de las actividades que realizaban tantas mujeres en sus hogares: «[Ellos] lo llaman amor. Nosotras lo llamamos trabajo sin sueldo».[83] Intencionadamente, *no negaban* que el trabajo sin sueldo de la crianza, el cuidado de mayores, las tareas domésticas, el sexo, el trabajo emocional o el hecho de ser esposas no fueran manifestaciones de amor. En su lugar, las militantes argumentaban que «nada ahoga nuestras vidas con tanta eficacia como que las actividades y las relaciones que satisfacen nuestros deseos se transformen en trabajo».[84] Dicho de otra manera: el problema es precisamente que en el capitalismo el hecho de hacerse cargo de un hogar privado *es* a menudo una expresión de deseo amoroso y al mismo tiempo un trabajo asfixiante. Que el sujeto «ellos» del aforismo —jefes, maridos,

---

[83] Algunos recursos sobre Salario para el Trabajo Doméstico incluyen Selma James, *Sex, Race and Class: The Perspective of Winning*, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Sexo, raza, clase,* Madrid, trad. Paula Martín Ponz, Traficantes de Sueños, 2023]; Mariarosa Dalla Costa, *Family, Welfare, and the State: Between Progressivism and the New Deal* (2.ª edición), Filadelfia, Common Notions, 2021 [1983], y Louise Toupin, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972-77*, Londres, Pluto Press, 2018; Silvia Federici y Arlen Austin, *Wages for Housework: The New York Committee 1972-1977: History, Theory, Documents*, Oakland, PM Press, 2017 [ed. cast.: *Salario para el trabajo doméstico,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

[84] Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle,* PM Press, 2012, p. 3 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, trad. por Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, Traficantes de Sueños, Madrid, 2013].

padres— no estuviese equivocado a este respecto ilustra lo insidioso de la violencia que las trabajadoras de los cuidados encuentran (y que se impone) en la forma-familia. Es el motivo por el que trabajadoras del hogar con y sin sueldo, y madres con y sin sueldo, aún tienen que pelear para que se las considere trabajadoras. También es el motivo por el que reconocerlas como tales no es más que el precursor para que —algún día— termine su explotación y, por extensión, descubramos una nueva y distinta forma de amor, justo como el que Kollontai se había imaginado: un amor *más allá de la familia*.

Bajo el capitalismo, según la Campaña por el Salario para el Trabajo Doméstico, el «amor» solía estar al servicio de la clase dirigente, porque puede utilizarse para reducir los salarios (*está claro que no estás aquí por el dinero*) o incluso para anularlos por completo (*haz lo que te gusta y no trabajarás ni un solo día de tu vida*). La imposición de género de cuidar «por amor y no por dinero» eclipsa los aspectos del trabajo rutinarios, repetitivos, invisibles, limitantes y energívoros que implica ocuparse de cualquier tipo de casa. El principio de que algunas cosas «no deberían estar en venta» se convierte en una forma de disfrazar la realidad de que en todas partes, en todas las calles, están en venta; además de ser la excusa para pagar mal a quienes «venden» esas cosas. Así la Campaña por el Salario para el Trabajo Doméstico no era *para* el trabajo doméstico en absoluto. Al contrario: estas trabajadoras estaban en contra del trabajo doméstico, en contra de los salarios y, en realidad, en contra de todo trabajo capitalista. En este sentido, su plataforma —que Federici replanteó con la fórmula más clara «salario *contra* el trabajo

doméstico»—[85] estaba muy lejos de la actual y creciente demanda de «valorar» el trabajo de cuidados y otorgar «dignidad» al trabajo doméstico. Según mi lectura, era abolicionista de la familia.

En paralelo en Estados Unidos, y con la frecuente colaboración de Salario para el Trabajo Doméstico, las beneficiarias de ayudas sociales se organizaron en cientos de grupos locales por todo el país. Estos terminaron fusionándose bajo el paraguas de la Organización Nacional de Derechos de Bienestar (NWRO, por sus siglas en inglés) que en su punto álgido representó hasta a cien mil personas.[86] Entre 1966 y 1975 los ingentes esfuerzos de la NWRO —constituida en su mayoría por mujeres afroestadounidenses— lograron redefinir el programa de cupones de alimentos, hicieron que el proceso de solicitud de ayudas fuese más receptivo, ampliaron los programas disponibles para mujeres e infancias pobres y, en general, se

---

[85] Silvia Federici, *Wages Against Housework*, Power of Women Collective and Falling Wall Press, 1975.

[86] Para un análisis e historia de la NWRO: Wilson Sherwin y Frances Fox Piven, «The Radical Feminist Legacy of the National Welfare Rights Organization», *WSQ*, vol. 47, núms. 3-4, 2019, pp. 135-153; Holloway Sparks, «When Dissident Citizens Are Militant Mamas: Intersectional Gender and Agonistic Struggle in Welfare Rights Activism», *Politics and Gender*, vol. 12, núm. 4, 2016, pp. 623-647; Mary Triece, *Tell It Like It Is: Women in the National Welfare Rights Movement*, Columbia, University of South Carolina, 2013; Premilla Nadasen, *Rethinking the Welfare Rights Movement*, Nueva York, Routledge, 2011; Felicia Kornbluh, *The Battle for Welfare Rights: Politics and Poverty in Modern America*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2007; Annelise Orleck, *Storming Caesar's Palace: How Black Mothers Fought Their Own War on Poverty*, Boston, Beacon Press, 2006; Premilla Nadasen, *Welfare Warriors: The Welfare Rights Movement in the United States*, Nueva York, Routledge, 2005; Guida West, «Women in the Welfare Rights Movement: Reform or Revolution?» en Marie Diamond (ed.), *Women and Revolution: Global Expressions*, Dordrecht, Springer, 1998, pp. 91-108 .

enfrentaron a la clase dirigente en nombre, no ya del trabajo o de la familia, sino de las mujeres proletarias necesitadas. Como escribe King en «Abolishing Moynihan's Negro Family» [Abolir la familia negra de Moynihan]: «Aunque sin duda las mujeres negras pobres necesitaban ser representadas y que se las tuviera en cuenta como familias que podían optar a la asistencia pública del programa de Ayuda a las Familias con Menores Dependientes [AFDC, por sus siglas en inglés] para poder sobrevivir», también *se oponían* a «la mercantilización de los hogares negros y de las personas negras mediante el discurso científico-social de la familia».[87]

Una de las mujeres de la Costa Oeste tras la fundación de la NWRO era Johnnie Tillmon, quien se autodefinía como una *mujer negra, gorda, pobre y de mediana edad que necesita asistencia social*. En un artículo de 1972 para la revista *Ms.*, Tillmon escribió: «Para muchas mujeres de clase media de este país, la liberación de las mujeres es un asunto de interés. Para las mujeres que dependen de la asistencia social, es un asunto de supervivencia». Ella explicaba que la asistencia social:

> Es la institución más cargada de prejuicios de este país, incluso más que el matrimonio, al que intenta imitar [...] La AFDC dice que si hay un hombre «apto» cerca, entonces no puedes recurrir a la asistencia social. Si los niños quieren comer y el hombre no encuentra trabajo, entonces se tiene que marchar.
>
> La asistencia social es como un matrimonio supersexista. Cambias un hombre por *el* hombre, pero no te puedes separar de él si te trata mal. Él sí se puede separar de ti, por supuesto, él puede dejarte cuando quiera. Pero en tal caso, *él* se queda con las criaturas, no tú. *El* hombre dirige todo.

---

[87] King, «Abolishing Moynihan's Negro Family...», p. 77.

> En un matrimonio corriente, se supone que el sexo es para tu marido. Con la AFDC se espera que no practiques sexo en absoluto. Ceder el control de tu propio cuerpo, es un requisito para que te ayuden. Puede que incluso tengas que acceder a que te hagan una ligadura de trompas para que no puedas tener más hijos, solo para evitar que te quiten la asistencia social.[88]

Tillmon no solo se opuso a reconocer la familia como una vía de escape real ante la persecución del Estado, también rechazó la idea de que el trabajo asalariado liberaría a las mujeres de su clase. En un momento en el que muchas feministas concentraban sus esfuerzos en lograr acceder a los lugares de trabajo, Tillmon y sus compañeras, igual que hacía Salario para el Trabajo Doméstico, simplemente exigían dinero: la libertad de *no* trabajar. Exhaustas por la explotación laboral, los salarios de miseria y los programas públicos intrusivos, paternalistas e insuficientes, las activistas por el bienestar tomaron las calles, hicieron piquetes en los centros de asistencia social e inundaron los juzgados, impulsadas, en palabras de Wilson Sherwin y Frances Fox Piven, por «la aspiración de que las vidas de las mujeres no pueden seguir dictándolas los maridos, los empleadores, los burócratas del gobierno y los funcionarios».[89] No contentas con defender el derecho a estar en casa, cuestionaban la idea de que quedarse en casa o trabajar fueran las únicas opciones disponibles para las mujeres.

---

[88] Johnnie Tillmon, «Welfare is a Women's Issue», *Ms.*, primavera de 1972, msmagazine.com.

[89] Sherwin y Piven, «The Radical Feminist Legacy of the National Welfare Rights Organization...».

En 1968, la vicepresidenta de la NWRO, Beulah Sanders, una neoyorquina con mucho carácter, coorganizó junto a Martin Luther King la Campaña de las Personas Pobres (que estuvo acampada en el parque Washington Mall durante seis semanas). En mayo de 1970, Sanders y Tillmon lideraron una sentada en las oficinas de Salud, Educación y Bienestar (HEW, por sus siglas en inglés). Según la cobertura de la protesta, por parte del *New York Times*, Sanders estuvo sentada en la «silla de cuero» del secretario estadounidense correspondiente, Robert H. Finch, «durante siete horas de "liberación" con el cargo de "secretaria suplente del HEW"».[90] Desde su silla, Beulah pidió el fin de la ocupación militar estadounidense del sudeste asiático y una renta básica universal de al menos 5.500 dólares al año. («Hay que dar dinero suficiente a las personas pobres para que podamos vivir decentemente y decidir cómo llevar nuestras vidas»).[91] De igual manera, en 1972 empezó a matizar su crítica del trabajo doméstico *mercantilizado y no mercantilizado* al preguntarse: «¿Es justo llamar vaga a una mujer que se queda en casa, cocina, lava, plancha, limpia la casa, enseña a sus hijos a hacer las cosas y los ayuda con los deberes? ¿Si hiciera ese mismo trabajo para otra persona por dos dólares la hora o menos sería realmente una mujer mejor? Ustedes dirán».[92] Para este análisis,

---

[90] El desconcertado reportero del *New York Times*, asombrado a su pesar, describió el comportamiento de las «defensoras de la asistencia social» las señoras Odessa Singleton, Irene Gibbs y Rose Thomas como una «combinación de colegialas de paseo y una fuerza guerrillera probada en combate en medio del campo enemigo». Richard Rogin, «Now It's Welfare Lib», *The New York Times*, 27 de septiembre de 1970, p. 31, nytimes.com.

[91] Kornbluh, *op. cit.*, p. 1.

[92] Beulah Sanders, «Speech to NCC, Houston, Dec 1972», Guida West Papers, Smith College Archives, caja 11, carpeta 1, trans-

me he inspirado especialmente en el planteamiento de King, Sherwin y Piven, que afirman que, aunque había quien dentro de la NWRO pedía dinero con argumentos redentores y *matenalistas*, muchas otras voces no lo hacían. Yo propongo que entendamos la NWRO y Salario para el Trabajo Doméstico como organizaciones abolicionistas de la familia basándonos en sus relatos simultáneos (o combinados) no maternales y no obreristas sobre qué es lo que una madre sola pobre quiere y necesita.

Transmarxismo del siglo XXI

Entre 1985 y 2015 hubo una tregua de treinta años en el abolicionismo de la familia. Y aunque es algo que aún recibe burlas de mucha gente —incluso desde la izquierda anticapitalista— hoy vuelve a haber conversaciones honestas al respecto germinando en diversos foros: desde contextos socialistas, como el pódcast de la revista *Tribune*, «Politics Theory Other»,[93] o de la revista *Jacobin*, «The Dig»,[94] hasta en galerías de arte y medios de grupos mayoritarios como Vice Media y *The New Yorker*. Desde el punto de vista de una escritora autónoma, puedo confirmar que el recrudecimiento de la crisis

---

cripción. Citado en Colleen Wessel-McCoy (2019) «"If we fail in our struggle, Christianity will have failed": Beulah Sanders, Welfare Rights, and the Church», *Kairos Center*, kairoscenter.org.

[93] «Politics Theory Other» con Alex Doherty, especialmente los episodios número 35 («Full Surrogacy Now») y 102 («What Covid-19 reveals about the family»). Visítese: soundcloud.com/poltheoryotherorpatreon.com/poltheoryother.

[94] Daniel Denvir, «Abolish the Family with Sophie Lewis», *The Dig*, 11 de julio de 2019, thedigradio.com.

de cuidados que provocó la COVID-19 ha desempeñado un papel importante en la disposición de editores —y del público en general— para escuchar críticas del hogar nuclear privado. (Incluso en 2020, el columnista de la revista *Times*, David Brooks, encontró inspiración a la hora de escribir nueve mil palabras bajo el título «The Nuclear Family Was a Mistake» [La familia nuclear ha sido un error] en *The Atlantic*; aunque la intención de Brooks no era más que modificar muy ligeramente el «error» histórico de la familia).[95] Es evidente que no soy imparcial, pues ya publiqué una vez un intento de manifiesto transfeminista marxista por la abolición de la familia. Pero para mí está claro que nosotras, como exponentes del «marxismo transgénero» y del «feminismo de abolición», estamos impulsando su reaparición.[96]

[95] Kim Brooks, «Parenting in Utopia», *The Cut*, 11 de enero de 2022, thecut.com; Katie Tobin, «Why Young People Are Turning to Platonic Marriages: Abolishing the Family», *Huck*, 13 de enero de 2022, huckmag.com; Marie Solis, «We Can't Have a Feminist Future Without Abolishing the Family», *Vice*, 20 de febrero de 2020, vice.com; Jessica Weisberg, «Can Surrogacy Remake the World?», *The New Yorker*, 11 de diciembre de 2019, newyorker.com; David Brooks, «The Nuclear Family Was a Mistake», *The Atlantic*, 15 de marzo de 2020, theatlantic.com. Para un ejemplo de una feminista comunista que ha escrito sobre la abolición de la familia en una revista literaria multitudinaria, véase Madeline Lane-McKinley, «Unthinking the Family», *LA Review of Books*, 10 de junio de 2019, lareviewofbooks.org.

[96] Para comprender qué implica este campo emergente, las lectoras debería empezar con los escritos de Jules Joanne Gleeson (por ejemplo, en *Hypocrite Reader* y *Blind Field Journal*), o repasar estas tres extraordinarias antologías: Kay Gabriel y Andrea Abi-Karam (eds.), *We Want It All: An Anthology of Radical Trans Poetics*, Brooklyn, Nightboat Books, 2020; Jules Gleeson y Elle O'Rourke (eds.), *Transgender Marxism*, Londres, Pluto Press, 2021; e Ira Hybris (ed.), *Las degeneradas trans acaban con la familia*, Madrid, Kaótica Libros, 2022.

La actual «ola» —si con cierto optimismo puedo llamarla así— comenzó, hasta donde yo sé, en 2015 con el mencionado manifiesto de varias autoras «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and a Communist Proposal for Its Abolition» [Kinderkommunismus: un análisis feminista de la familia del siglo XXI y una propuesta comunista para su abolición]. La propuesta, si os acordáis, era una «guardería revolucionaria»: una institución de reproducción social que alimentaría a todo el mundo, acabaría con las necesidades y desharía la mentalidad de desesperación y escasez que provoca el capitalismo (Jules y Kate apuntan con pesar que eso «supondría una revolución comunista»).[97] En 2018, se publicó el artículo de Tiffany Lethabo King, académica de estudios queer y de género, sobre «Abolishing Moynihan's Negro Family» [Abolir la familia negra de Moynihan], básicamente a favor del abolicionismo de la familia, en el que defendía que las prácticas para la creación del mundo negro «deben contemplar la vida fuera de las actuales categorías que frenan los esfuerzos por redefinir lo que significa ser humana».[98] A lo largo de 2019, 2020 y 2021, el trabajo en curso a este respecto de M. E. O'Brien se publicó en las revistas *Commune* («Six Steps to Abolish the Family» [Seis pasos para abolir la familia]), *Pinko* («Communizing Care» [Comunizar los cuidados]) y *Endnotes* («The Working Class Family and

[97] Jules Joanne Gleeson y Kate Doyle Griffiths, «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and a Communist Proposal for Its Abolition», revista *Ritual*/Subversion, 2015.

[98] Tiffany Lethabo King, «Black "Feminisms" & Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family», *Theory & Event*, vol. 21, núm. 1, 2018, pp. 68-87.

Gender Liberation in Capitalist Development» [La familia de clase trabajadora y la liberación de género en el desarrollo capitalista]). Como también fue el caso de piezas mías[99] y de Gleeson,[100] Katie Stone,[101] Alva Gotby,[102] Sophie Silverstein,[103] Zoe Belinsky,[104] Alyson Escalante[105] y otras autoras. En 2020 y para mi gran entusiasmo, la reconocida filósofa del (anti)trabajo, Kathi Weeks, participó en el panel «Abolish the Family!» en el festival Red May

---

[99] Sophie Lewis, «The Family Lottery», *Dissent*, verano 2021, dissentmagazine.org; Sophie Lewis, «Low-Tech Grassroots Ectogenesis», *brand new life*, 2 de abril de 2021, brandnewlife.org; Sophie Lewis, «Houses Into Homes», *UCHRI Foundry*, julio 2020, uchri.org; Sophie Lewis, «Mothering Against the World: Momrades Against Motherhood», *Salvage*, 18 de septiembre de 2020, salvage.zone; Sophie Lewis, «Covid-19 Is Straining the Concept of the Family. Let's Break It», *The Nation*, 3 de junio de 2020, thenation.com; Sophie Lewis, «The Satanic Death-Cult is Real», *Commune*, 28 de agosto de 2019.

[100] Por ejemplo, la colaboración de Gleeson en el minisimposio «Full Surrogacy Now Mini-symposium» en el blog de Verso, 4 de junio de 2019, versobooks.com.

[101] Katie Stone, «Strange Children: Childhood, Utopianism, Science Fiction», tesis doctoral, Birkbeck, University of London, 2021. Véase también el ensayo de Katie Stone sobre el abolicionismo de la familia de los vampiros, «Hungry for Utopia: An Antiwork Reading of Bram Stoker's *Dracula*», *Utopian Studies*, vol. 32, núm. 2, 2021, pp. 296-310.

[102] Alva Gotby, «They Call it Love: Wages for Housework and Emotional Reproduction», tesis doctoral, University of West London, 2019 (repository.uwl.ac.uk); Alva Gotby, «Liberated Sex: Firestone on Love and Sexuality», *MAI*, 18 de abril de 2018, maifeminism.com.

[103] Sophie Silverstein, «Family Abolition Isn't about Ending Love and Care. It's About Extending It to Everyone», *openDemocracy*, 24 de abril de 2020, opendemocracy.net.

[104] Zoe Belinsky, «Gender and Family Abolition as an Expansive and not Reductive Process», *Medium*, 11 de septiembre de 2019, medium.com.

[105] Alyson Escalante, «The Family is Dead, Long Live the Family», *Cosmonaut*, 11 de marzo de 2020.

que se organiza en Seattle cada año;[106] lo hizo antes de publicar al año siguiente su trabajo académico sobre la relevancia contemporánea del abolicionismo de la familia en la teoría feminista.[107] Cada cierto tiempo, algún grupo de estudio, agrupación de ayuda mutua, programa de radio aficionado, conjunto de teatro, colectivo de arte o alguna universidad libre italiana, danesa, noruega, eslovena, griega, neerlandesa, británica, irlandesa, portuguesa, suiza, brasileña, francesa, alemana, japonesa, coreana, rusa o española se pone en contacto conmigo para informarme de su programación sobre el «abolicionismo de la familia». En 2021 y de nuevo en abril de 2022, se agotaron las plazas del curso en línea que impartí sobre la abolición de la familia, a través del Brooklyn Institute for Social Research.[108] La magnífica antología *Las degeneradas trans acaban con la familia*, editada por Ira Hybris, acaba de publicarse en España. No cabe duda de que el impulso crece. El mundo del arte se fija en estas ideas (una evolución que agradezco, aunque con cierta aprensión pues el mundo del arte puede ser donde van a morir las insurgencias).

Es bonito ver cómo algunas de las declaraciones más recientes de la cosecha del siglo XXI nos llevan directamente al comienzo de la historia: para O'Brien «Charles Fourier era un escritor de ciencia ficción maravillosamente pervertido y una inspiración para

---

[106] «Abolish the Family!», Red May 2020, con Kathi Weeks, Sarah Jaffe, M. E. O'Brien, Will McKeithen y Sophie Lewis, youtube.com.

[107] Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, mayo de 2021.

[108] «What is Family Abolition» con Sophie Lewis, The Brooklyn Institute for Social Research, thebrooklyninstitute.com.

imaginar las comunas proqueer del futuro». En su breve pieza sobre Fourier, compara su falansterio de mil seiscientas personas con una propuesta de 2016 del grupo londinense Angry Workers of the World [Trabajadores Enfadados del Mundo] de unas «unidades domésticas que albergarían entre doscientas y doscientas cincuenta personas». La estimación de los Angry Workers de alrededor de doscientas personas «me parece razonable, quizás preferible», escribe O'Brien, «dos mil podría ser un edificio importante, casas independientes organizadas alrededor de un colegio o de algún otro centro, o un bloque de edificios pequeños. Las cocinas compartidas crearían un tamaño inicial natural, dada la logística de cocinar para grupos considerables».

En medio de las actuales condiciones de sofocante antiutopismo, me parece una cuestión de una urgencia considerable que intentemos educar nuestro deseo con especulaciones concretas sobre las arquitecturas, los retos, las líneas temporales, las infraestructuras y los afectos de la abolición de la familia; una tarea que O'Brien y Eman Abdelhadi persiguen incluso con mayor seriedad en su novela conjunta de 2022, *Everything For Everyone: An Oral History of the New York Commune, 2052- 2072*.[109] En lugar de surgir con la aplicación de un plan integral para la total armonía, O'Brien sabe que la comuna inevitablemente caótica «podría surgir de forma espontánea de la insurrección».[110]

---

[109] M. E. O'Brien y Eman Abdelhadi, *Everything for Everyone: An Oral History of the New York Commune, 2052-2072*, Filadelfia, Common Notions, 2022.
[110] O'Brien, «Communizing Care...».

4. Compañeras contra el parentesco

> Cualquier crítica a la familia se suele responder con «¿pero qué pondrías en su lugar?». Esperamos que a estas alturas esté claro que no pondríamos nada en lugar de la familia.
>
> Michèle Barrett y Mary McIntosh[1]

Cuando las crisis económicas o las pandemias atacan, paradójicamente a lo que queremos abrazarnos es a nuestras carestías, no sea que nos las quiten. Por ejemplo, la lógica del hogar privado está tan arraigada que, allá por febrero de 2020, casi no hizo falta que nos dijeran que la primera línea de defensa de una persona contra el coronavirus era su propiedad privada con la lista de familiares que en ella estuvieran inscritos. La presuposición que hizo el Estado para hacer frente a la pandemia de la covid-19 fue brutalmente clara: no existe alternativa a la familia. Se ordenó que la población mantuviera una «distancia social» (con todo el mundo... menos con la familia) y que se «refugiara en casa» (¿en casa de quién?, de

[1] Barrett y McIntosh, *The Anti-Social Family...*, p. 158.

nuestras familias, por supuesto). Durante la pandemia, muchas personas adultas regresaron «como bumeranes», según dijo la prensa, a casa de sus progenitores.[2] ¿Pero cómo podía resultar beneficioso para la salud un espacio definido por las asimetrías de poder: el trabajo reproductivo, el matrimonio (frecuente), la crianza patriarcal, el alquiler o la deuda hipotecaria? Por todas partes, y como era de esperar, desde la privacidad de sus hogares, abusadores maltrataron y agredieron a parejas y «dependientes» con mayor impunidad, ya que era más difícil que nunca salir de casa, tanto física como económicamente.

No obstante, la escasez de alternativas provocó que la COVID-19 también empeorara la situación de exclusión y marginación de las personas expropiadas, sin propiedades, desahuciadas, en alojamientos temporales, analfabetas digitales y que carecían de una privacidad previa; en resumen, quienes se nos insta a considerar como personas sinhogar (a diferencia de una misma, o por lo menos *más cerca de serlo que una misma*). Ante una política que impone quedarse en casa, no es ninguna broma no tener «un sitio», no disponer de ningún lugar claro a nivel municipal en el que refugiarse. En mi ciudad, en general fueron las personas vagabundas, negras, trabajadoras del sexo, con adicciones, las juventudes queer de la calle y quienes carecían de propiedades las que recibieron un trato más aberrante por parte de la policía por desafiar las normativas de la COVID-19. Sin embargo, de nuevo en mi ciudad, no quedaba nada claro —en concreto a la luz de las elevadas tasas de

[2] «These Adults Moved Back In with Their Parents During the Pandemic. But Did They Regret It?», *The Guardian*, 10 de octubre de 2021, theguardian.com.

contagio en prisiones y en los denominados albergues para personas sinhogar— que dormir bajo el mismo techo que tus familiares legales fuera prudente en el aspecto epidemiológico (ni según cualquier otro criterio). De hecho, en un análisis más profundo, todo el planteamiento de quedarse en casa, de solo poder estar con las convivientes de cada una y demás, en el que se basaba el confinamiento, resulta muy ambiguo. Dependía de un doble rasero público / privado que, en su mayor parte, no se explicaba demasiado bien.

Mantente con tu clan y en tu morada, rezaba el decreto; pero, cuando se trata del ámbito público, la masa vaporosa que es tu cuerpo, siempre parcialmente aerosolizado, debe procurar mantenerse al aire libre; en el ámbito privado, al contrario, debe mantenerse en el interior todo lo posible. Un hogar respira y muere junto, en su vivienda alquilada o en propiedad. Si no vives en un lugar fijo, o si lo haces en la grieta entre los edificios mercantilizados, debajo de un puente o en un parque estás desafiando las normativas de gestión del virus, incluso si tu riesgo de exposición es insignificante. El virus es un peligro desconocido. Tu cápsula es tu seguridad. No, *no*, te pases todo el verano alborotando al aire libre.

El campamento que, durante unos meses de 2020, ocupó el pintoresco Franklin Parkway, un bulevar del centro de Filadelfia (y que se denominó Campamento Cimarrón, Campamento Teddy o Campamento JTD) me enseñó algo desconcertante.[3] ¿Qué era el Cam-

---

[3] El nombre «Campamento JTD» se adoptó durante un tiempo en honor a un compañero fallecido, James Talib-Dean Campbell, cofundador del Workers Revolutionary Collective [Colectivo Revolucionario de Trabajadores].

pamento Cimarrón? Una ocupación que incluía una cocina, un centro de distribución, una tienda médica, una tienda de abastecimiento para adicciones e incluso una ducha improvisada; un pueblo militante liderado por personas sinhogar de Filadelfia y rebeldes de clase trabajadora como la indomable e inigualable Jennifer Bennetch (descanse con todo su poder).[4] El campamento estaba formado por cientos de personas que querían vivir juntas, en tiendas de campaña, para luchar por la vivienda gratuita, los derechos migrantes, el derecho a la ciudad y mucho más. Incluso yo, desde su periferia, me sentí transformada. Aquel verano me enseñó esto: *todos los seres explotados por el capital y el imperio son básicamente personas sinhogar*.[5] Todas hemos sido expulsadas de lo común. En todas partes, los humanos han tejido enclaves y cunas de posibilidad, alivio y reciprocidad en el desierto. Pero lo que haría que nuestras casas fueran *hogares* —en el sentido de un mundo nuevo, auténtico y colectivo— es el ejercicio de la revolución planetaria.

Puede parecer algo arriesgado plantear conclusiones tan enormes a partir de una acampada en medio de la capital de Pensilvania.[6] Pero si has ex-

---

[4] La vida de Jennifer Bennetch, la mayor fuerza abolicionista contra los desahucios de Filadelfia (y azote de la Autoridad de la Vivienda de Filadelfia) fue robada por la COVID-19 en 2022, cuando Jen solo tenía treinta y seis años. Para una línea temporal de los campamentos que Bennetch coorganizó durante las revueltas de 2020, consúltese la antología *How We Stay Free: Notes on a Black Uprising*, Christopher R. Rogers, Fajr Muhammad y the Paul Robeson House & Museum, Filadelfia, Common Notions, 2022.

[5] El Campamento Cimarrón fue el proceso que generó el análisis de «What Makes a House a Home? Unfortunately, Revolution Alone», Sophie Lewis, «Houses into Homes», UCHRI Foundry, julio 2020, uchri.org.

[6] Para saber más sobre el campamento de personas sinhogar de Filadelfia en 2020: It's Going Down, «Squatting, Rebellion, Mo-

perimentado, aunque solo sea durante unos días, el mundo social alternativo que se desarrolla en la utopía de ocupar un bulevar de una ciudad, sabes de que estoy hablando. Es flipante: las personas adquieren un ligero sabor de autogobierno colectivo, de protección y cuidado mutuos y, de repente, la lista de demandas, objetivos, metas y deseos se convierte en algo mucho más largo y más ambicioso que simplemente una «vivienda asequible». Por eso M. E. O'Brien piensa que «el mejor punto de partida para abolir la familia» es la cocina protesta: «Formar zonas de descanso autoorganizadas y colectivas para mayor seguridad. Organizar la crianza colectiva para colaborar con la plena implicación de los progenitores. Establecer intercambios de jeringuillas y otras prácticas de reducción de daños para incluir a personas con adicciones activas».[7] Crecer desde ahí y nunca dejar de crecer.

Hacia finales de 2020, la ciudad de Filadelfia hizo algunas concesiones importantes en materia de vivienda, después desalojó por la fuerza el Campamento Cimarrón. A medida que su recuerdo se borraba —así como el de las revueltas que estallaron por toda la ciudad por el caso de George Floyd—, los medios se apresuraron a enfatizar la realidad supuestamente universal del desgaste que provocaba la vida completamente en remoto, encapsulada y el

---

vement: An Interview With Philadelphia Housing Action», 2021, itsgoingdown.org; Madison Gray, «How The Philly #Housing-Now Encampment Movement Prompts Us to Reimagine A Right to Contract», 2020, lpeproject.org; Chris Gelardi, «A Movement for Housing Justice Is Camped Out on Philly Streets», *The Nation*, 2020, thenation.com.

[7] M. E. O'Brien, «Six Steps to Abolish the Family», *Commune*, 30 de diciembre de 2019, communemag.com.

tener que quedarse en casa por cojones. Las prestaciones de los seguros contra la pandemia supusieron un alivio material para cientos de miles de personas. Los contagios confirmados en toda la ciudad llegaron a los 150.000. Las trabajadoras sanitarias y de otro tipo que se sacrificaron en la «primera línea», igual que las cuidadoras en los domicilios, empezaron a quemarse. A medida que avanzaba el agotador 2021, estudiantes y trabajadoras —sobre todo racializadas— con pleno acceso a la vivienda, pero con pocos recursos, recurrieron cada vez más al suicidio. En la era de los confinamientos, mucha gente se encontró con un destino peor que verse obligada a estar con la familia, a saber, no tenerla.

Escribo esto a principios de 2022, casi a un año de un periodo en el que el abandono del trabajo y las interrupciones laborales fueron ampliamente conocidos como «La Gran Dimisión» o incluso «El Gran Rechazo». En muchos lugares de Estados Unidos, defensores de la gestación forzada han logrado acabar con el derecho de dejar de realizar un trabajo gestacional. El nacionalismo cristiano está desbocado, con sus propuestas de que las infancias trans, por ejemplo, no deberían tener parientes (este año, legisladores en Texas compararon la crianza afirmativa trans con el abuso infantil y propusieron que fuese motivo para la retirada de los menores).[8] La familia se está redisciplinando. ¿Qué vendrá después?

---

[8] Sobre el asalto coordinado cristiano-nacionalista a las infancias trans y al derecho al aborto por todo Estados Unidos durante la primavera de 2022: Jules Gill-Peterson, «We, the Abuser State», *Sad Brown Girl* (Substack), 23 de febrero de 2022, sadbrowngirl.substack.com; Melissa Gira Grant, «The Law Alone Can't Halt the Christian Right's Crusade Against Abortion and LGBTQ Rights», *The New Republic*, 6 de abril de 2022, newrepublic.com.

*

Hasta ahora, este librito ha presentado el pánico emocional y la promesa política del abolicionismo de la familia, se ha opuesto a salvar de la abolición a un cierto tipo de familia concreto y ha repasado su historia hasta la fecha. Mi esperanza es que ahora estéis de acuerdo en que lo deseable es ir más allá de la familia; en lugar de «ampliarla». Es pues hora de agarrar el toro por los cuernos y valorar qué significa la *abolición* en la práctica. La respuesta es sorprendentemente complicada, aunque últimamente la palabra se ha difundido por todo el mundo y se ha vuelto a escribir en letras gigantes sobre el asfalto a las puertas de las comisarías gracias al movimiento de los cientos de miles de pies [que se han manifestado].

Desde mi punto de vista —una perspectiva que reconozco probablemente resulte anglocéntrica— parece como si el término concreto «abolición» se hubiese retomado a lo grande. Nos encontramos en un momento de fervor por la abolición y por el abolicionismo generalizado, en una escala vista por última vez en el siglo XIX. Este auge representa un excelente resultado de los al menos diez años de agitación popular en las entrañas de la bestia del imperio estadounidense, sumado a otras luchas: la palestina, por ejemplo. «Abolir las prisiones», «abolir el ICE » y «abolir la policía» se han convertido en demandas habituales y en conceptos creíbles vinculados a plataformas populares. Sin duda, algunas voces expertas no dan crédito. ¿No puedes estar refiriéndote a *abolir*? Porque, a primera vista, la respuesta a esta pregunta es casi cómica por evidente:

¿qué quiere el abolicionismo? El abolicionismo quiere abolir. Queremos que las cosas no sean. No queremos ni prisiones, ni colonizadores. Deseamos la no existencia de la policía.

¿Es simple, verdad? No según las primeras ideólogas y activistas de la filosofía moderna de la abolición (y ahora hemos de dar cuenta brevemente del origen de la palabra *abolición* en su grandilocuente forma alemana original, *Aufhebung*). En las traducciones al inglés de los escritos de principios del siglo XIX del idealista alemán G. W. F. Hegel, *Aufhebung*, a veces se traduce como «supresión positiva» y, curiosamente, este término algo rígido aúna las ideas de elevar, destruir, preservar y transformar radicalmente, todo a la vez. Estos cuatro componentes se pueden ilustrar haciendo referencia a la esclavitud, primer ejemplo de una causa radical que se autodenominó «abolicionista» en la historia. La exitosa lucha global por la abolición de la esclavitud supuso que la noble idea del humanismo, pregonada en la Revolución francesa, se viese al mismo tiempo elevada (reivindicada), destruida (señalada como blanca), preservada (hecha sostenible para el futuro) y transformada más allá del reconocimiento (obligada a incorporar a quienes había excluido inicialmente). La esclavitud fue jurídicamente derrocada y, con el tiempo, más o menos erradicada en la práctica. Lo que tenemos que comprender, sin embargo, es que nuestra propia capacidad de entender estos acontecimientos se generó *a partir de ellos mismos*. En tiempos «anteriores», los ideales que gobernaban las sociedades esclavistas *eran* los derechos humanos, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. El mundo expresaba esas ideas según existían entonces, hasta que, al verse

frente a la punta de un rifle en manos de una persona esclavizada, los supuestos inventores de la «libertad» en estas sociedades aprendieron por fin cómo era la verdadera libertad (una libertad, por el momento, *más real*). Humanismo: negado, reconstruido, nacido, enterrado, prolongado. Al ganar la lucha contra el esclavismo, la abolición desmintió lo que eran aquellas sociedades, y les ofreció a esos valientes ideales su primera oportunidad para que se convirtieran en algo más que palabras.

Eso es *Aufhebung*, según yo lo entiendo, y es una comprensión que le debo sobre todo a las amplias enseñanzas de, entre otras, Ruth Wilson Gilmore. La abolición de las prisiones y de la policía, lejos de ser una mera eliminación de infraestructuras, se entiende mejor como un esfuerzo por construir el mundo, un acto colectivo de creatividad sin fin, que da origen a la justicia real allí donde antes había Justicia con «jota» mayúscula. En su aspecto más básico, afirma Gilmore, la abolición no es «la ausencia de algo; sino la presencia de algo. Eso es lo que es en realidad la abolición».[9] Para ejercer la abolición, tenemos que «cambiar una cosa: todo».[10] Aunque Gilmore no se centra en cuestiones de parentesco, para mí no hay duda de que el horizonte de la abolición implica también cambiarlo todo en lo que se refiere a la familia. *¿Qué significaría no necesitar a la familia?*

---

[9] Ruth Wilson Gilmore, «Abolition Feminism» en Brenna Bhandar y Rafeef Ziadah, *Revolutionary Feminisms: Conversations on Collection Action and Radical Thought*, Londres, Verso, 2020, pp. 161-178.

[10] Ruth Wilson Gilmore y Naomi Murakawa, *Change Everything: Racial Capitalism and the Case for Abolition*, Londres, Haymarket, 2022.

*

¿Qué podemos decir entonces sobre la destrucción-preservación-transformación-realización de la familia a la luz de estos breves pensamientos sobre cómo se desarrolla la lucha? En primer lugar, podemos apuntar que un proceso de «cambiarlo todo» *no podría* dejar la familia intacta, incluso si quisiera. En segundo lugar, podríamos intentar aislar aquello que resulte liberador del ideal de parentesco, enterrado en la miseria material que es la sociedad familiarizada. ¿Qué es aquello que en este momento está travestido y, sin embargo, merece la pena comprender? En el caso del familiarismo, los núcleos utópicos latentes parecen ser el cuidado mutuo, la interdependencia y la pertenencia. Estos son los grandes deseos enterrados dentro de un cofre etiquetado con «exclusividad», «chovinismo», «raza», «propiedad», «herencia», «identidad», «competición». Cualquiera puede vislumbrar estas versiones ideales de los valores familiares ahogadas en la vida diaria. Se repiten vacíos en cualquier contexto, desde la imagen de marca en la moda hasta el relato de ética ecológica. Por todas partes a nuestro alrededor, podemos percibir los filamentos de la explosión dialéctica de la familia: *María, la limpiadora, es como de la familia;*[11]

[11] Si hablamos de *«nuestra criada es como de la familia»*, puede que las lectoras quieran consultar mi ensayo de 2021 sobre salarios contra el trabajo doméstico, niñeras asesinas, los relatos de Cenicientas / Pamelas [en referencia a la protagonista del mismo nombre de la obra de Samuel Richardson (1740)] y la representación del trabajo doméstico mercantilizado en varias novelas y autobiografías del periodo 2019-2021 —*Women's Work* de Megan K. Stack, *Canción dulce* de Leïla Slimani y *Maid* de Stephanie Land—, así como la miniserie de Netflix *La asistenta* (dirigida por

aquí en Jardín de Olivos todo el mundo es de la familia; en Aerolínea de Confianza™ somos una familia (porque nos importa lo que hacemos); saluda a la gran familia de la humanidad; utilizamos un 30 % de energía renovable porque los pájaros de la isla que están en peligro son de nuestra familia, la gran familia planetaria; la familia se define por lo que hace, no por los lazos de sangre; te damos la bienvenida a la ciudad del amor fraternal, creemos en el parentesco entre todas las criaturas vivientes.

Mentira. Imagina qué tendría que pasar para que el personal de restaurantes y aerolíneas pudiera poner tu nombre como garante de su deuda estudiantil. Piensa qué haría que la dependienta de la tienda de ropa Parentesco™ (cuya página web celebra «el vínculo que nos une» y afirma que «todas somos familia») se presentase para ayudarte a parar tu desahucio. Pregúntate qué tiene que cambiar para que María la limpiadora pueda añadir su nombre a los certificados de nacimiento de las niñas si quisiera hacerlo. Luego pregúntate si los certificados de nacimiento son realmente necesarios. Si estos experimentos reflexivos te parecen una tontería, tenemos que valorar la posibilidad de que el parentesco, como valor, en realidad no es tan valioso. Permitidme ser más directa: no me gusta especialmente lo que el parentesco nos aporta, ni ética ni políticamente. No

Molly Smith Metzler). La versión en formato charla de esta pieza «They Say It is Love», que presenté en marzo de 2022 en el *Centre for the Study of Contemporary Women's Writing Seminar Series* de la Universidad de Londres, se puede ver en el canal de YouTube «School of Advanced Study»: «"WHO CARES" In Contemporary Women's Writing & Film, Session 1: Care, (Geo)politics, and the Social», youtube.com. Sophie Lewis, «How Domestic Labor Robs Women of Their Love», *Boston Review*, 28 de octubre de 2021, bostonreview.net.

creo que nos esté haciendo mucho bien. Y lo que es peor, creo que se interpone en el camino para lograr cosas mejores.

No me entendáis mal: valoro que nuestro deseo casi universal de parentesco genere un deseo de cuidados, ni más, ni menos. No estoy criticando nuestro deseo colectivo de cuidados, critico lo insuficiente del vehículo que tenemos a nuestra disposición para la realización de ese deseo. Sin adentrarme en el terreno de los debates antropológicos en torno a la definición del parentesco —o, en realidad, los debates antropológicos sobre *la necesidad o no* de definir el parentesco—, yo propongo que el parentesco, por lo menos ahora mismo, siempre hace referencia a algo que imaginamos como imborrable: la «naturaleza». Quizás algún día [este término] pueda volver a ser adecuado para su propósito, quién sabe, quizás cuando el concepto de naturaleza en sí mismo se haya dado la vuelta. Pero en este momento, incluso cuando se conceptualiza como algo que se basa en prácticas (como es el caso de muchas cosmologías indígenas), el parentesco funciona como un llamamiento lingüístico a algo *no contingente* que puede fundamentar una relación. Y yo pregunto: ¿podemos suspender esta fantasía de algo no contingente?, ¿podemos abandonarla?

Antes del siglo XXI, Donna Haraway —la filósofa a la que le debo mi feminismo— no abogaba por la «creación de parentesco», en realidad hacía más bien lo contrario. «No puedo estar más harta de vincularme a través del parentesco y de "la familia"», afirmaba en 1997:

> Anhelo modelos de solidaridad, de unidad y diferencia humana basados en la amistad, el trabajo, los propósitos parcialmente compartidos, el dolor colectivo incurable, la muerte inevitable y la esperanza persistente. Es hora de teorizar un inconsciente «infamiliar», una escena primaria diferente, en la que no todo resulte de los dramas de identidad y reproducción. Los lazos de sangre —incluida la refundición de la sangre en la divisa de la información genética— ya son lo bastante sangrientos. Creo que no habrá paz racial ni sexual, ninguna naturaleza vivible, hasta que aprendamos a producir humanidad a través de algo más y algo menos que el parentesco.[12]

Igual que yo estoy cambiando de parecer en lo que respecta a la premisa «familias reales contra la familia» (las palabras con las que destilaba para el público la tesis de *Otra surrogación es posible*, que Haraway leyó amablemente), el trabajo más reciente de esta autora sobre «crear parentesco» se aleja de sus propias conclusiones —que acabamos de leer— sobre la semiótica material del parentesco. No es la primera vez que me inclino por la anterior Haraway.[13]

En mi opinión, el valor del parentesco, a pesar de su aspiración potencialmente radical por abarcar toda la palabra y todos los seres que hay en él,

---

[12] Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. Female Man_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 265.

[13] Sobre el encuentro entre *Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia* y *Making Kin Not Population* de Adele Clark y Donna Haraway, véase: Jenny Turner, «Nothing Natural», *The London Review of Books*, vol. 42, núm. 2, 23 de enero de 2020, lrb.co.uk. En su revisión, Turner comenta mi ensayo sobre el monográfico de Haraway de 2017, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, en el que critico lo que en 2017 entendí como una traición al Manifiesto Ciborg. Véase, Sophie Lewis, «Cthulhu plays no role for me», *Viewpoint*, 8 de mayo de 2017, viewpointmag.com.

resulta inservible a nivel funcional. En este momento, no es más que un bonito frontispicio sobre la familia. Cuando se profundiza en esta, *«la familia es lo primero»*, quizás de manera inevitable, es siempre el referente central y la metáfora que subyace en las conversaciones sobre parentesco. Por tanto, yo propongo que tomarse en serio el abolicionismo de la familia exige un esfuerzo serio y coordinado para aflojar, derribar y desaprender el pensamiento, la práctica y el lenguaje del «parentesco». Es un argumento sencillo, y otras voces lo han expresado antes que yo de manera más concisa: «Es la creencia de que el parentesco, el amor y tener cosas ricas para comer están natural e inevitablemente ligadas entre sí, lo que hace que nos cueste imaginar un mundo en el que la "familia" desempeñe un papel menor».[14]

Como puede que ya sepas, estas palabras son de Michèle Barrett y Mary McIntosh, cuya tremenda respuesta a la pregunta: «¿Qué pondríais en lugar de la familia?» fue sencillamente: «Nada».

Si nos cogemos de la mano, sin duda podemos reunir la valentía necesaria para adentrarnos en la inmensidad que será la nada que vendrá después de la familia.

No, gracias, ¿verdad? ¿No nos enfrentamos ya a bastantes contingencias en las fauces de la crisis de cuidados que es el capitalismo? ¡Está claro que lo último que queremos es pedirles a nuestros seres queridos que se hagan cargo de incluso *más* contingencias! No me cabe ninguna duda: nuestra carencia de cuidados es tan aguda que la única forma que conocemos de ofrecernos seguridad mutua en este

[14] Barrett y McIntosh, *op. cit.*, p. 159.

momento es fingir que nuestro amor no es contingente. Cuando te digo que eres «como de la familia» o que pienso en ti como si estuviéramos «emparentados», te estoy diciendo «te quiero, me importas, yo te aseguro, yo te sostengo, yo te veo» —sí— pero te lo subrayo usando una metáfora que significa que realmente no tengo elección al respecto. Te estoy dando una *garantía* (*estamos emparentados*) ligada a un plano metafísico. ¡Y eso sienta fenomenal! Al menos, se supone que debería sentar fenomenal. Pero obviamente, cualquier jerarquía que no se base en la camaradería se cocina precisamente dentro de toda esta estructura de pensamiento. Los parentescos *de verdad* siempre serán más auténticos.

Podemos hablar de ampliar el parentesco al mundo entero todo lo que queramos. Si el parentesco fuese algo que realmente valoráramos como algo *que se hace*, no como algo dado, no tendríamos que especificar la palabra «elegido» (como al decir «parentesco elegido» o «familia elegida») cuando hablamos de parentesco que *no es* imaginable según se ratifica a nivel gubernamental (mediante un matrimonio o una tutela), que no es genético o no es de consanguinidad.

Necesitamos conceptos con más gancho, conceptos como «compañerismo» o «cómplice». O, si queremos algo intermedio, también podríamos pensar en recuperar la primera mitad de esa difunta expresión en inglés antiguo que aún nos resulta familiar: «*kith and kin*» [amistades íntimas y familiares]. El concepto de «amistades íntimas» [*kith*] denota una forma de relación dinámica entre seres y un lazo similar al de los «familiares», pero en este caso la base es el conocimiento, la práctica y el lugar; y no la raza, ni la descendencia ni la identidad. (En su ensayo

«Make Kith, Not Kin!» [Haz amistad, no parentesco], McKenzie Wark habla de los «sentidos nebulosos de amistad, vecindad, cercanía y costumbre» de las *amistades íntimas*).[15] ¿Y si volvemos a familiarizarnos con esta expresión e intentamos reducir la primacía del parentesco?, un término con el que, sin duda, *amistades íntimas* se superpone ampliamente. La familia no se desharía en el lenguaje, pero la semiótica tampoco es separable de lo material (y no estoy preparada para una ardua negociación de las derivadas políticas en este capítulo). Puede que nos sorprenda en qué medida la humanidad se vuelve posible cuando dejemos de «tratarnos como si fuésemos de la familia». Al mismo tiempo, Patricia Hill Collins acierta al señalar que el lenguaje y la estructura de pensamiento del parentesco —«hermano», «hermana», «mamá», «padre», «hija»— ocupan un lugar tan prominente en las tradiciones de liberación que «rechazarlos por completo podría resultar contraproducente para grupos que intentan desafiar las jerarquías».[16] Aquí no existe una estrategia cómoda. Como sugiere Ellen Willis: «Negarse a luchar por un amor que es libre y responsable a la vez, es en cierto sentido rechazar la propia posibilidad del amor».[17]

No tenemos que rechazar el lenguaje del parentesco por completo. En su lugar, podemos empezar a torcerlo de forma colectiva. Es el momento de practicar

---

[15] McKenzie Wark, «Make Kith, Not Kin!», *Public Seminar*, 24 de junio de 2016, publicseminar.org.

[16] Patricia Hill Collins, «It's All In the Family: Intersections of Gender, Race and Nation», *Hypatia*, vol. 13, núm. 3, pp. 62-82, 1998, p. 77.

[17] Ellen Willis, «The Family: Love It or Leave It», *The Village Voice*, 17 de septiembre de 1979, villagevoice.com/2019/03/08/the-family-love-it-or-leave-it

ser amistades íntimas, o mejor, compañeras —también con quienes integran nuestra «biofamilia»—, de construir estructuras de dependencia, necesidad y provisión sin ninguna dimensión de parentesco.

*

Ahora mismo, *cuidar, compartir y querer* son cosas que prácticamente *solo* buscamos, esperamos, o a las que recurrimos en contextos de parentesco. Esto supone una trágica e intrincada orquestación de insuficiencia artificial y ha hecho que nuestro apetito por la utopía se reduzca hasta convertirse en algo casi inexistente. «Es muy muy difícil», escribía Linda Gordon, «concebir una sociedad en la que las infancias no pertenezcan a alguien. Hacer que las infancias sean propiedad del Estado tampoco supondría ninguna mejora. Los gigantescos centros de día de gestión estatal no son la solución». ¿Tenemos soluciones?, ¿sabemos acaso qué tipo de relaciones están fuera de la acumulación capitalista? Lou Cornum nos dice: «Si hoy la respuesta es "ninguna", ideemos alguna para mañana».[18] Ideemos alguna para mañana mientras, como afirma Kathi Weeks, meditamos sobre «qué significa comprometerse con el largo juego de la transformación estructural radical que exige el abolicionismo de la familia; porque aunque puede que estemos entre los agentes que ayuden a hacer realidad ese futuro distinto, no seremos, y puede que no podamos ser, los sujetos plenamente

[18] Lou Cornum, «Desiring the Tribe», *Pinko*, 15 de octubre de 2019, pinko.online.

deseantes de ese mundo».[19] Las personas a las que ahora llamamos menores, cuyos cuerpos «fértiles» o «desviados» hoy en día son una vez más el estandarte y el campo de batalla de un familiarismo violentamente queerfóbico, deben estar entre las protagonistas de esta metamorfosis de largo recorrido.

«La familia nuclear convierte a las infancias en propiedades», escribe Lola Olufemi en su alabanza del feminismo revolucionario negro diaspórico *Experiments in Imagining Otherwise*.[20] Al ser algo urgente, tomémonoslo en serio, planteemos de nuevo lo que Lola denomina «la posibilidad de poder reorganizar la familia y los edificios en los que vivimos y la comida que comemos y la educación que recibimos y empezar a acceder a las cosas gratuitamente para criar de tal forma que el sacrificio, el arrepentimiento, los impulsos biológicos o la alienación de género sean imposibles».[21] No tengo que decíroslo, pero está bien protestar y sublevarse contra las «separaciones familiares», sobre todo cuando personas jóvenes y sus acompañantes son dispersados y almacenados en jaulas por miles, en lugar de recibir ayuda para cruzar unas líneas que se han dibujado arbitrariamente sobre la tierra. Las reunificaciones familiares forzosas no siempre son buenas, e incluso pueden resultar letales para algunas personas, pero las técnicas de separación en las fronteras de cualquier Estado nación están en el corazón del régimen de la familia. La tortura de las fronteras pisotea e

[19] Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, mayo de 2021.

[20] Lola Olufemi, *Experiments in Imagining Otherwise*, Londres, Hajar Press, 2021, p. 137.

[21] Ibídem, p. 138.

incluso *se dirige contra* las relaciones de parentesco, en parte para sostener la ficción de que el Estado nación respeta la integridad de las familias una vez que han sido admitidas. La guardia fronteriza no suprime la familia en modo alguno, es su principal ejecutora. Por eso, la lucha contra el régimen de la familia puede adoptar aspectos muy distintos: hacer que el Estado levante el pie del cuello de una familia «legal» o «extranjera», por ejemplo, y al mismo tiempo ofrecer solidaridad a una infancia queer de esa misma familia, en caso de que la necesite, contra sus progenitores.

Lo que estamos diciendo es que tenemos que hacer las dos cosas a la vez: hacer que el Estado devuelva a los humanos especialmente dependientes a las pocas personas cuidadoras que suele reconocer *e* insistir en desprivatizar los cuidados, cuestionar los «derechos parentales» e imaginar un mundo en el que, por defecto, todas las personas reciban cuidados de otras muchas. Lo que estamos diciendo es que MANTENER LAS FAMILIAS UNIDAS Y ACABAR CON LA SEPARACIÓN FAMILIAR son imperativos políticos y llamamientos a la acción para todas las personas de raza blanca dispuestas a traicionar las estructuras; sin embargo, todavía no están en nuestro horizonte. *Estar juntas como pueblo* y terminar con la separación de las *personas*; ese futuro sí nos lo podemos imaginar, incluso aunque no podamos desearlo por completo, al menos no nosotras. No sé cómo desearlo por completo, pero me muero de ganas de ver qué viene después de la familia. También sé que yo seguramente no lo vea, sea lo que sea. Aun así, espero que suceda, y espero que sea una nada gloriosa y abundante.

Agradecimientos

Este libro está en deuda, en primer lugar, con Rosie Warren, por todo. Con todo el mundo de *Salvage Quarterly* y con todo el mundo de Verso, quienes alimentaron este librito.

Y luego, este libro está en deuda con la persona por la que me levanto y con la que estoy fusionada mentalmente. Con quien meto los pies en los charcos. Además: *celui que j'ai connu depuis toujours, avec le tatouage en safflower*. Las hermanas del terror Barnacle y Robespierre. Mis amigas. Mis compañeras. Mis grupos de lectura. *An meine Mumputz: du fehlst mir*.

La sangre vital de este libro viene de las voces utópicas con «u» minúscula y comunistas con «c» minúscula de todas partes, de todas las tierras. Lo han sostenido quienes escriben cartas y quienes me han hecho el regalo, de distintas formas, del desafío, el criticismo y la crítica. Le han dado clase quienes me arrastraron para hablar (y escuchar), me conectaron con eventos, me invitaron a sus clases, sucursales y librerías de fanzines, me subieron al escenario

y me mostraron gestos azarosos de amabilidad o de solidaridad de aquí y de allá.

Este libro está en deuda con quienes me permitieron pagar las facturas, año tras año, apoyándome en Patreon o de otras formas materiales. Me gustaría hacer una mención especial a la generosidad de Sarah Miller, Laurel Rogers, Nick Mitchell, Chloé de Canson, Thomas Strong, Kate Marcus, Grace Lavery, Lisa Duggan, Sarah Sharma, Sarah Skenazy, Emma Pike, Brittany Shannahan, Steve Cipolla, Jess Barbagallo, Natalia Cecire, Jason Prado, Pilar Gonalons-Pons, Aude Fellay, Miranda Iossifidis, Maddie Breeze, Keaton Boyle, Michelle Miller, Maria García Gil, Eve O'Connor, Kate Richardson y Claire Colebrook.

Este libro está igualmente en deuda con quienes, y son demasiados nombres para citarlos todos, creyeron en mí lo suficiente para animarme, representarme (Ian) o salir a dar la cara por mí (¡«equipo pulpo erótico»!). Es para quienes tradujeron mis textos, los encargaron, los editaron, los imprimieron en gran formato y los convirtieron en fanzines, los remezclaron de nuevo, los antologizaron, los convirtieron en obras y, claro está, los leyeron.

Con las extraordinarias participantes de los siete cursos, hasta ahora, del Brooklyn Institute for Social Research: «Feminacionalismo», «¿Para quién es el feminismo?», «¿Qué es la abolición de la familia?», «Mujer/Trans/Cuir», «La dialéctica del sexo», «El problema con el trabajo» y «Liberación de la infancia» (además de con la propia institución, Brooklyn Institute for Social Research, que me deja desarrollarlos). Y con las revolucionarias que participan en

las series de seminarios sobre el «Problema de la familia» de The Psychosocial Foundation y su revista hermana, *Parapraxis*.

Con las revolucionarias cuyos escritos sobre la abolición de la familia conservo con tanto cariño en el corazón: Michelle, Tiffany, Kathi, Jules, Kate, Helen, Katie, Alva, Sophie, Madeline, Ira y todas las demás, incluidas las que ya no están vivas... me remonto hasta las planificaciones urbanas fourieristas-feministas que analizaba Dolores Hayden en su libro sobre la ausencia de cocinas.

Con M. E. en concreto, cuyo libro sobre la abolición de la familia está a punto de causar sensación. Con mi ciudad y en concreto con Hannah, Asa, Virgil, Lou, el club del terror, Egina, Ben, Kelly Malina, Julia, Miranda, Will, Bea, Artie, Joseph, Sukaina, Cerise, Paul, Max y con las doulas de la muerte. Con mi diáspora y en concreto con Richard, Isabel, Alyssa, Tash, Tash, la Marilyn Appreciation Society, Judy, Marcia, Scot, Jo, Emma, Mathura, Hannah, Alice, Yuan, Dave, Tom, Brittany, Katie, Fiorenza, Greg, Patrizia, Antonia, Wilson, Kyle, Lizzie, Sarah, Sarah, Calix, Milo, Elliot, Petra, Sophie, Rees, Lily, Ryan, Nic, Sarah, Anna y Mél. Con *Blind Field*, *Out of the Woods* y con todas las criaturas que intentan liberarse.

Lecturas complementarias

Angry Workers of the World, «Insurrection and Production», 29 de agosto de 2016, angryworkers.org.

Barrett, Michèle y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*, Londres, Verso Books, 1991.

Beecher, Jonathan, *Charles Fourier: The Visionary and his World*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1986.

Brenner, Johanna, «Utopian Families», *Socialist Register*, vol. 36, 2000, pp. 133-144.

Bronski, Michael, «When Gays Wanted to Liberate Children», *Boston Review*, 8 de junio de 2018, bostonreview.net.

Butler, Judith, «Is Kinship Always Already Heterosexual?», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 13, núm. 1, 2002, pp. 14-44.

Capper, Beth y Arlen Austin, «Wages for Housework Means Wages against Heterosexuality: On the Archives of Black Women for Wages for

Housework & Wages Due Lesbians», *Gay & Lesbian Quarterly*, vol. 24, núm. 4, 2018, pp. 445-466.

Care Collective, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Londres, Verso, 2020 [ed. cast.: *El manifiesto de los cuidados. La política de la interdependencia*, trad. por Javier Sáez del Álamo, Barcelona, Bellaterra, 2021].

Carter, Julian, *The Heart of Whiteness: Normal Sexuality and Race in America, 1880-1940*, Durham (NC), Duke University Press, 2007.

Clements, Barbara, «The Utopianism of the Zhenotdel», *Slavic Review*, vol. 51, núm. 3, 1992, pp. 485-496.

Cohen, Cathy, «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?», *GLQ*, vol. 3, núm. 4, 1977, pp. 437-465.

Collins, Patricia Hill, «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation», *Hypatia*, vol. 13, núm. 3, 1998, pp. 62-82.

Conrad, Ryan, *Against Equality: Queer Revolution, not Mere Inclusion*, Oakland (CA), AK Press, 2014.

Cooper, David, *The Death of the Family*, Londres, Penguin, 1972 [ed. cast.: *La muerte de la familia*, trad. por Javier Alfaya, Barcelona, Ariel, 1981].

Cooper, Melinda, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books, 2017 [ed. cast.: *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, trad. por Elena Fdez-Renau Chozas, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

Coontz, Stephanie, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, Nueva York, Basic Books, 1992.

Cott, Nancy, *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Engels, Frederick, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Michèle Barrett, Londres, Penguin, 1986 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, trad. por Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú, Madrid, Alianza Editorial, 2013].

Federici, Silvia y Nicole Cox, *Counter-Planning from the Kitchen*, Nueva York, Falling Wall Press, 1975.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, William Morrow, 1970 [ed. cast.: *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, trad. por Ramón Rihé Queralt, Barcelona, Editorial Kairós, 1976].

Fortunati, Leopoldina, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, trad. por Hilary Creek, Brooklyn, Autonomedia, 1994 [1981] [ed. cast.: *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*, trad. por Javiera Mondaca, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

Fourier, Charles, Jonathan Beecher y Richard Bienvenu, *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, Boston, Beacon Press, 1971.

Franke, Katherine, *Wedlocked: The Perils of Marriage Equality*, Nueva York, NYU Press, 2015.

García, Dora, *Love with Obstacles (Amor Rojo)*, Berlín, K-Verlag, 2020.

Gay Liberation Front: «Manifesto», 1971, revisado en 1978, sourcebooks.fordham.edu.

Gleeson, Jules Joanne, «This Infamous Proposal», *New Socialist*, 14 de marzo de 2020, newsocialist.org.

Gleeson, Jules Joanne y Kate Doyle-Griffiths, «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and a Communist Proposal for Its Abolition», revista *Ritual*/Subversion, 2015.

Gordon, Linda, «Functions of the Family», *WOMEN: A Journal of Liberation*, vol. 1, núm. 2, 1969, pp. 20-23.

Gotby, Alva, «Liberated Sex: Firestone on Love and Sexuality», 18 de abril de 2018, *MAI*, maifeminism.com.

Gumbs, Alexis Pauline, «We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism 1968-1996», Duke University, tesis doctoral, dukespace.lib.duke.edu, 2010.

Gumbs, Alexis Pauline, China Martens y Mai'a Williams, *Revolutionary Mothering: Love on the Front Lines*, Oakland (CA), PM Press, 2016.

Hamilton, Jennifer Mae, «The Future of Housework: The Similarities and Differences Between Making Kin and Making Babies», *Australian Feminist Studies*, vol. 34, núm. 102, 2019, pp. 468-489.

Hardt, Michael, «Red Love», *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, núm. 4, 2017, pp. 781-796.

Hartman, Saidiya, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*, Nueva York, Norton, 2020.

Hayden, Dolores, «Two Utopian Feminists and Their Campaigns for Kitchenless Houses», *Signs*, vol. 4, núm. 2, 1978, pp. 274-290.

_____ *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods, and Cities*, Boston, MIT, 1981.

Hester, Helen, *Xenofeminism*, Londres, Polity, 2018 [ed. cast.: *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, trad. por Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2018].

_____ «Promethean Labors and Domestic Realism», *e-flux,* 25 de septiembre de 2017, e-flux.com.

_____ entrevistada por Anna Engelhardt y Sasha Shestakova, «Helen Hester on Xeno-Solidarity and the Collective Struggle for Free Time», *Strelka*, julio 2020, strelkamag.com.

Humanaesfera, «Against the (New and Old) Familism: Down with the Family!» (traducción al inglés), pseudónimo, 2015, reproducido en libcom.org, blog de Humanaesfera.

Hunter, Tera, *Bound in Wedlock: Slave and Free Black Marriage in the Nineteenth Century*, Cambridge, Harvard, 2017.

Hybris, Ira, *Las degeneradas trans acaban con la familia*, Madrid, Kaótica Libros, 2022.

Jaffe, Sarah, *Work Won't Love You Back: How Devotion to Our Jobs Keeps Us Exploited, Exhausted and Alone,* Nueva York, Hurst, 2021.

King, Tiffany Lethabo, «Black "Feminisms" and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family», *Theory & Event*, vol. 21, núm. 1, 2018, pp. 68-87.

Kollontai, Alexandra, *Selected Writings*, trad. por Alix Holt, Nueva York, W. W. Norton, 1977.

Lane-McKinley, Madeline, «The Idea of Children», 1 de agosto de 2018, *Blind Field Journal*, blindfieldjournal.com.

Lane-McKinley, Madeline, «Unthinking the Family in Full Surrogacy Now», *LA Review of Books*, 19 de junio de 2019, lareviewofbooks.org.

Lewis, Sophie, «Mothering against Motherhood: Doula Work, Xenohospitality and the Idea of the Momrade», *Feminist Theory* (primero en línea), 10 de enero de 2022, doi.org/10.1177/14647001211059520.

_____ «The Family Lottery», *Dissent*, verano de 2021, dissentmagazine.org.

_____ «Shulamith Firestone Wanted to Abolish Nature - We Should, Too», *The Nation*, 14 de julio de 2021, thenation.com.

_____ «Houses into Homes», *UCHRI Foundry*, julio 2020, uchri.org.

_____ «Covid-19 Is Straining the Concept of the Family. Let's Break It», *The Nation*, 3 de junio de 2020, thenation.com.

_____ *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*, Londres, Verso Books, 2019 [ed. cast.: *Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia,* traducción Iñaki Tofiño, Barcelona, Bellaterra, 2020].

_____ «The Satanic Death-Cult is Real», *Commune*, 28 de agosto de 2019, communemag.com.

_____ «Do Electric Sheep Dream of Water Babies?», *Logic*, núm. 8, 3 de agosto de 2019, logicmag.io.

_____ «Cthulhu Plays No Role for Me», *Viewpoint Magazine*, 8 de mayo de 2017, viewpointmag.com.

Lindsey, Kay, «The Black Woman as a Woman» en Toni Cade Bambara, *The Black Woman: An Anthology*, Nueva York, Washington Square Press, 1970.

Margree, Vicky, *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone*, Londres, Zero, 2018.

Masucci, Michele, Maria Lind y Joanna Warsza, *Red Love: A Reader on Alexandra Kollontai*, Berlín, Sternberg Press, 2020.

McMurtry, John, «The Case for Children's Liberation», *Interchange*, vol. 10, núm. 3, 1979, pp. 10-28.

Mecca, Tommi Avicolli, *Smash the Church, Smash the State! The Early Years of Gay Liberation*, San Francisco, City Lights, 2009.

Meyering, Isobelle Barrett, «Liberating Children: The Australian Women's Liberation Movement and Children's Rights in the 1970s», *Lilith*, vol. 19, 2013, pp. 60-75.

Mieli, Mario, *Towards a Gay Communism*, trad al inglés. por Evan Calder Williams, Londres, Pluto,

2018 [ed. cast.: *Elementos de una crítica homosexual*, trad. Joaquín Jordá, Madrid, Traficantes de Sueños / Verso Libros, 2024].

Millett, Kate, entrevista con M. Blasius, «Sexual revolution and the liberation of children» en *Loving Boys, Semiotext(e) Special Intervention Series #2*, 1980, ipce.info.

Merck, Mandy y Stella Sandford, *Further Adventures of the Dialectic of Sex*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.

Nash, Jennifer, «The Political Life of Black Motherhood», *Feminist Studies*, vol. 44, núm. 3, 2018, pp. 699-712.

Nash, Jennifer, «Practicing Love: Black Feminism, Love-Politics, and Post-Intersectionality», *Meridians*, vol. 11, núm. 2, 2011, pp. 1-24.

Olufemi, Lola, *Experiments in Imagining Otherwise*, Londres, Hajar Press, 2021.

O'Brien, M. E., y Eman Abdelhadi, *Everything for Everyone: An Oral History of the New York Commune, 2052-2072*, Filadelfia, Common Notions, 2022.

O'Brien, M. E., «6 Steps to Abolish the Family», *Commune*, 30 de diciembre de 2019, communemag.com.

_____ «To Abolish the Family», *Endnotes*, vol. 5, 2020, endnotes.org.uk.

_____ «Communizing Care», *Pinko*, 15 de octubre de 2019, pinko.online.

Parker, Pat, «Revolution: It's Not Neat or Pretty or Quick», pp. 238-242 en Moraga y Anzaldúa, *This*

Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1981.

Paternotte, David, «Tracking the demise of gay liberation ideals», *Sexualities*, vol. 17, núm. 1/2, 2014, pp. 121-138.

Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time*, Londres, Fawcett, 1976 [ed. cast.: *Mujer al borde del tiempo*, trad. por Helen Torres, Bilbao, consonni, 2020].

Popkin, Jeremy, «Family Ties in Revolutionary Perspective», *Journal of Social History*, vol. 40, núm. 4, 2007.

Porter, Cathy, *Alexandra Kollontai: A Biography*, Londres, Virago, 1980.

Segal, Lynne, *What Is to Be Done About the Family?*, Harmondsworth, Penguin, 1983.

Seymour, Richard, «Notes on a Normie Shitstorm», *Salvage Quarterly*, 27 de enero de 2022, salvage.zone.

Sharpe, Christina, «Lose Your Kin», *The New Inquiry*, 16 de noviembre de 2016, thenewinquiry.com.

Sherwin, Wilson y Frances Fox Piven, «The Radical Feminist Legacy of the National Welfare Rights Organization», *WSQ*, vol. 47, núm. 3-4, 2019, pp. 135-153.

Silverstein, Sophie, «Family abolition isn't about ending love and care. It's about extending it to everyone», *openDemocracy*, 24 de abril de 2020.

Spillers, Hortense, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *diacritics*, vol. 17, núm. 2, 1987, pp. 64-81.

Steinberg, M. D., «Alexandra Kollontai and the Utopian Imagination in the Russian Revolution», *Vestnik of Saint Petersburg University, History*, vol. 62, núm. 3, 2017, pp. 436-448.

Stone, Katie, «Reciprocal Babymaking is the Future», *Vector*, 6 de mayo de 2019, vectorbsfa.com.

TallBear, Kim, «Making Love and Relations Beyond Settler Sex and Family» en Clarke y Haraway (eds.), *Making Kin Not Population*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2017.

Tillmon, Johnnie, «Welfare Is a Women's Issue», *Ms. Magazine*, 1972, msmagazine.com.

Wark, McKenzie, «Make Kith, Not Kin!», *Public Seminar*.

_____ «Charles Fourier's Queer Theory», Verso Books Blog, 2015, versobooks.com.

Weeks, Kathi, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, mayo 2021.

_____ «The Vanishing Dialectic: Shulamith Firestone and the Future of the Feminist 1970s», *South Atlantic Quarterly*, vol. 114, núm. 4, 2015, pp. 735-754.

_____ «Down with Love: Feminist Critique and the New Ideologies of Work», *Women's Studies Quarterly*, vol. 45, núm. 3 & 4, 2017, pp. 37-58.

Weikart, Richard, «Marx, Engels, and the Abolition of the Family», *History of European Ideas*, vol. 18, núm. 5, 1994, pp. 657-672.

Willis, Ellen, «The Family: Love It or Leave It», *New Political Science*, vol. 1, núm. 4, 1980, pp. 49-63.

Wittman, Carl, «Refugees from Amerika: A Gay Manifesto», 1970, historyisaweapon.com.

Imagen de cubierta

Litografía, «Vista de un falanstero [construído] según la *Teoría societaria* de Ch. Fourier».
Autor: H. Fugère.
Fecha desconocida del siglo XIX.
Atribución: Soc 860.05, Houghton Library, Harvard University